

X 217.544

ERIC VOEGELIN

Új politikatudomány



Nemzeti Közzolgálati Egyetem
Molnár Tamás Kutató Központ

Budapest, 2014

A fordítás a következő mű alapján készült:
Eric Voegelin: The New Science of Politics
Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
© 1952, 1987 by The University of Chicago. All rights reserved.

Fordította: Dippold Ádám

Szakmai lektor: Molnár Attila Károly

SZTE Klebelsberg Könyvtár



J001119194



X 217544

Kiadja: NKE Szolgáltató Kft.
Felelős kiadó: Hegyesi József ügyvezető igazgató
Kiadói szerkesztő: Jordán Gergely
Borítóterv: Bíró Imre

Nyomdai előkészítés: Tordas és Társa Kft.
Nyomdai munkák: NKE Szolgáltató Kft.

© Eric Voegelin
© Dippold Ádám, 2014

ISBN 978-615-5491-83-2

Az utókor talán elismeri, hogy nem hagytuk szó nélkül elsiklani mellettünk a dolgokat, akár egy álomban.

Richard Hooker

Tartalom

Előszó	11
Köszönetnyilvánítás	13
Bevezetés	15
1. <i>Politikaelmélet és történelemfilozófia. A politikatudomány hanyatlása és helyreállítása.</i>	15
2. <i>A politikatudomány pozitivizmus általi lerombolása. Pozitivisták feltételezések. A relevancia alárendelése a módszereknek. A pozitivizmus természete. A pozitivizmus megjelenési formái. Irreleváns adatok fölhalmozása. A releváns adatok félremagyarázása. A metodológiai mozgalom. Objektivitás az értékítéletek kizárásával.</i>	17
3. <i>Max Weber középutas pozíciója. A weberi értékmentes tudomány. Az értékek démonizálása. A weberi álláspont önellentmondásai. Az értékek újrafelfedezése. A klasszikus és keresztény metafizika mint tabutéma. Lazább pozitivizmus.</i>	24
4. <i>A politikatudomány restaurációja. Akadályok és sikerek.</i>	29
I. Reprezentáció és Létezés	33
1. <i>Az arisztoteliai módszer. Szimbólumok a valóságban és koncepciók a tudományban.</i>	33
2. <i>Elemi értelemben vett reprezentáció.</i>	36
3. <i>A reprezentáció elemi koncepciójának hiányossága.</i>	38
4. <i>Egzisztenciális értelemben vett reprezentáció. A társadalom mint cselekvés. A reprezentáns és az ágens megkülönböztetése.</i>	39
5. <i>Reprezentáció és társadalmi megfogalmazás. Magna Carta. Parlamenti idézések. Ferrer esete. Lincoln dialektikus elmélete.</i>	40
6. <i>A reprezentáció nyugati elmélete. A szférák megszilárdítása a tizenötödik században. Fortescue elmélete. Erupció és prorupció. Corpus Mysticum. Intencio populi</i>	42
7. <i>Vándorló alapok. Trója mítosza. Paulus diakónus.</i>	45

8. Szétbomlás. Maurice Hauriou. Az Idée directrice. Hatalom és törvény. Szerkezeti és egzisztenciális reprezentánsok.	47
9. Összegzés. A létezés definíciója. A reprezentatív intézményekről. A kortárs reprezentációelmélet szegényessége.	48
II. Reprezentáció és igazság	50
1. Társas szimbolizáció és az elméleti igazság.	50
2. A társadalom mint a kozmikus rend megjelenítője. Igazság és Hazugság. A behisztuni felirat. Az Isten Mongol Rendje. A birodalmi igazság monadizmusa.	51
3. A birodalmi igazság megkérdőjelezése. A Jaspers-féle tengelykor. Bergson zárt és nyitott társadalma.	55
4. Platón antropológikus elve a társadalom szemléltetéseként és politikai kritikaként. A lélek megfelelő rendje mint mérce.	56
5. Az elmélet jelentése. Arisztotelész és a felnőtt ember. Az elmélet mint a tapasztalat magyarázata. Az elmélet tapasztalati alapjai.	58
6. Az elméleti igazság tekintélye. A lélek megnyílása. A psziché mint a transzcendencia szenzóruma. A teológiai elv. Platón a teológia fajtáiról.	60
7. Tragikus reprezentáció. Aiszkhülosz és az Oltalomkeresők. A cselekvés jelentése. Meggyőződéses kormányzás. Döntés Dike mellett. Reprezentatív szenvedés.	62
8. A tragédiától a filozófiáig.	65
9. Összegzés. Transzcendentális értelemben vett reprezentáció. Az elmélet mint a rend tudománya. A tudomány tudáskritériumai.	66
III. Küzdelem a reprezentációért a Római Birodalomban	67
1. Elméleti problémák. Rivális igazságtípusok. Az antropológiai és szotériológiai igazság megkülönböztetése. A történelem szubsztanciájának definíciója. Elméletfüggőség a klasszikus és a keresztény tapasztalás területén.	67
2. Varro és Szent Ágoston a teológia fajtáiról.	70
3. A Civitas Dei politikai funkciója. A római vallás elleni támadás. A Victoria-oltár ügye. Symmachus és Szent Ambrus érvei. Szent Ágoston imperator felix. A római vallás mint aktuális kihívás.	71
4. A római politikai teológia és az egzisztenciális kérdés. Szent Ágoston félreérti Varro álláspontját. A princeps civis cicerói szembeállítása a princeps philosophiae-val. Római archaizmus. Róma igazsága a filozófia igazsága ellenében.	74
5. A princeps mint az egzisztenciális reprezentáns. A patriarchális principátus. A princepsok mint katonai és politikai vezetők a kései köztársaságban. A triumvirátus. A birodalmi princeps.	78

6. A birodalmi princeps alapvető gyengesége. A császári teológia kísérletei. A kereszténység kísérlete.	81
7. Celsus a kereszténység felforgató jellegéről.	84
8. Philón metafizikai monoteizmusa. Kaiszareiai Eusebiosz politikai teológiája. A trinitarizmus és a politikai teológia vége.	85
IV. Gnoszticizmus: a modernitás természete	89
1. A kereszténység győzelme. A politika szférájának Isten-fosztása és újrászentelése. A Kinyilatkoztatás chilializmusa és Szent Ágoston egyházelmélete. Spirituális és időszakos reprezentáció. A római elképzelés továbbélése a nyugati társadalomban.	89
2. Az újrászentelés szimbolikája. Firenzei Joachim trinitárius spekulációja. A joachimita szimbólumok: (a) a Harmadik Birodalom, (b) a Vezető, (c) a Gnosztikus Próféta, (d) az Autonóm Személyek Testvérisége. A nemzetiszocialista Harmadik Birodalom. Moszkva – a Harmadik Róma. Az orosz probléma nyugati recepciója. A reprezentáció orosz típusa.	91
3. Az új szimbólumok elméleti tartalma. Szent Ágoston transzcendentális történelemfelfogása. Joachim és a történelem jelentőségének immanens szemlélete. Szekularizáció. A történelem félrevezető voltának eidosza. Az eszkatón félrevezető immanentizálódásának típusai: progresszivismus, utopianizmus, forradalmi aktivizmus.	96
4. A gnosztikus immanentizmus vonásai és az általa lefedett terület. A bizonyosságra irányuló vágy és a hit bizonytalansága. A kereszténység társadalmi sikere és a hittől való eltávolodás. A gnosztikus önistenítéshez történő visszatérés. A típusok pszichológiai változatai: elmélkedő, emocionális, aktivista. A radikalizáció sugara a Szentlélektől az emberfeletti emberig. A civilizációs lefedettség a szerzetességtől a szcientizmusig.	99
5. A modernitás folyamata. Kilencedik századi gyökerek. A párhuzamos haladás és hanyatlás problémája. A megváltás problémája és a civilizációs cselekvés. A hírnév halhatatlansága és a feledés fekete lyuka. Spirituális halál és Istengyilkosság. A progresszív civilizáció végpontja: a totalitarizmus.	103
V. Gnosztikus forradalom: a puritán-ügy	107
1. A nyugati történelem korszakolása. A modernitás mint a gnoszticizmus erőre kapása. A modern kor mint gnosztikus szimbólum. A modern kor mint gnosztikus forradalom.	107
2. Hooker puritánképe. Az ügy és a mozgalom.	108
3. A szellemi kultúra elleni lázadás. A szentírás álcája. A gnosztikus igazság kodifikálása. A kritikai eszközök tabuvá nyilvánítása. Az elmé-	

leti érvelés betiltása. Hooker reakciója. Az iszlám megoldás. A kormányzati tekintélyre történő hivatkozás.	110
4. A Kinyilatkoztatás angyala és a puritán hadsereg. A Glimpse on Sion's Glory. A hétköznapi ember. A gnosztikus szentek. A forradalom programja. A Queries to Lord Fairfax. Az Óvilág felszámolása. Világok harca. Metodológiai észrevételek.	115
5. Hobbes reprezentációelmélete. A közrend a gnosztikus forradalom ellen. A theologiavilág újjáéledése. A lélek megnyitásának újbóli előkerülése. A társadalom igazságának és a lélek igazságának alapvető feszültsége. Platón megoldása. Keresztény megfontolások. Az örök alkotmány hobbesi elképzelése.	120
VI. A modernitás vége	127
1. A kozmikus rend igazságának megerősítése. A gnoszticizmus mint politikai teológia. A gnoszticizmus és a lélek igazságának elfojtása. A születés-halál ciklus. A nyugati civilizáció jövőbeni fejlődése.	127
2. A létezés elveinek gnosztikus figyelmen kívül hagyása. Egy álomvilág felépítése és ennek motivációi. Pneumopatologikus eredmények. A dialektikus erények támadása és az erkölcsi téboly propagandája. A folyamatos háborúskodás okai. A béke lehetetlensége.	130
3. Liberalizmus és kommunizmus. A liberális értelmiség helyzete. A gnosztikus forradalom dinamikája. A kommunista fenyegetés. A nyugati békultság oka.	135
4. Hobbes. A létezés radikális immanenciája. A lélek élete mint libido dominandi. A summum bonum felszámolása. Szenvedély és halálfelelem. A személy és a Leviatán.	138
5. A hobbesi szimbolizmus. A zavart ember pszichológiája. A betegség mint az ember természetes állapota. A Leviatán mint az értelmiségi végzete.	143
6. Ellenállás a gnoszticizmussal szemben. A nyugati nemzeti forradalmak viszonya a gnoszticizmushoz. Angli és amerikai konzervativizmus. A hagyományok helyreállítása.	145

Előszó

Az elmúlt bő harminc évben a politika tanulmányozói közül többen is megkérdőjelezték a kormányzás és a politika hagyományos, Arisztotelészre visszavezethető megközelítését. A politikatudomány statisztikai, pszichológiai és szociológiai megalapozásának is megvannak a maguk követői. Azokat, akik új elméletekkel álltak elő, vagy figyelmen kívül hagyták, vagy pedig elutasították a politika tudományos megközelítésében alkalmazott értékrendszerüket. Bár ez a hozzáállás manapság széles körben elfogadott, igen sokan vitatják is – leginkább a politika tudományos megközelítését szorgalmazó körök központjában, a Chicagói Egyetemen. Voegelin professzor jelen könyvében igen érdekes és figyelemre méltó gondolatokkal járul hozzá a politika területéhez és módszeréhez. A politikaelmélet különösen jelentős kutatójaként elfoglalt státusza biztosítja a kutatás alaposságát és a témával kapcsolatos objektivitását.

Az alábbi előadások a Charles R. Walgreen Alapítvány támogatásával 1951 telén hangzottak el a Chicagói Egyetemen. A szövegek a szerző és az egyetem együttműködésével, az Alapítvány gondozásában jelentek meg.

Jerome G. Kerwin
Elnök, Charles R. Walgreen Foundation
for the Study of American Institutions

Köszönetnyilvánítás

A kötet megjelenésének kapcsán szeretném megragadni az alkalmat, és köszönetet mondani a John Simon Guggenheim Alapítványnak, amiért lehetővé tette számomra 1950 nyarán, hogy az európai helyzet tanulmányozásával naprakésszé válhassak a fennálló problémákkal kapcsolatban. Ezeket a tanulmányokat az Alapítvány mellett a Research Council of Louisiana State University is támogatásában részesítette. Munkatársam, Nelson E. Taylor professzor volt oly kedves, hogy elolvassa a kéziratot, én pedig hálásan fogadtam stilisztikai javaslatait. Köszönettel tartozom kiváló titkári munkájáért Miss Josephine Scurria kisasszonynak is. Köszönöm a Viking Pressnek, hogy hozzájárult egy általuk kiadott könyv részleteinek felhasználásához.

A könyv alapját hat előadás képezi, amelyeket „Igazság és reprezentáció” címen, a Charles R. Walgreen alapítvány támogatásával tartottam 1951-ben. Ezúton szeretném ismét kifejezni hálás köszönetemet az Alapítványnak, valamint kiváló elnökének, Jerome G. Kerwin professzornak.

Eric Voegelin
Baton Rouge, Louisiana

Bevezetés

1.

Az ember a politikai társadalomban történetileg létezik, a politikaelméletnek pedig – amennyiben az elvekig hatol – egyúttal történelemelméletnek is kell lennie. A következő előadások a politikaelmélet központi témájáról, a reprezentációról és az akaratról szólnak. Ennek megfelelően vizsgálódásaink túl is mutatnak a konvencionálisan reprezentatívnak nevezett intézmények leírásán, és magával a reprezentáció természetével foglalkoznak, mint azzal a formával, amellyel egy politikai társadalom létrejöhet, hogy cselekedjen a történelemben. Ezután azokat a szimbólumokat veszem szemügyre, amelyekkel a politikai társadalmak egy transzcendens igazság hordozóinak tüntetik föl magukat. Ezen szimbólumok sokasága nem egy egyszerű katalógust alkot, hanem a történelmi folyamat egymást követő fázisainak elméletéhez szükséges. A reprezentáció vizsgálata, ha következetesek vagyunk az elméleti következmények vizsgálatakor, így valójában történelemfilozófia lesz.

Egy elméleti probléma elvitele addig a pontig, ahol a politika elvei metszik a történelemfilozófia elveit, manapság nem számít bevett dolognak – az eljárás mégsem tekinthető a politikatudomány megújításának: itt inkább restaurációról beszélhetünk. Emlékezzünk rá vissza, hogy ez a ma két külön szakterületként kezelt terület a politikatudomány születésekor – Platónnál – valaha elválaszthatatlan volt egymástól. Ez az egységes politikaelmélet a hellenisztikus társadalom hanyatlásából született. Válság idején, amikor a társadalmi rend megbicsaklik és felbomlik, a történelembe ágyazott politikai létezés problémái könnyebben szem elé kerülnek, mint azokban az időkben, amelyeket viszonylagos stabilitás jellemez. Mondhatjuk talán azt is, hogy azóta a politikatudomány a fennálló intézmények leírására és az alapelveik igazolására szorítkozott, vagyis a politikatudomány azon erők szolgálóleányává vált, amelyek a stabil szituációkat jellemzik. Ez a tudomány azonban leginkább akkor virágozhat, és csak akkor mutatkozhat meg teljes pompájában az ember társadalmi s történelmi létezése, valamint a rend általános elveinek tudományaként, amikor forradalmi és válságos időket élünk. Nagy vonalakban a nyugati történelemben három ilyen korszakról beszélhetünk: először is a politikatudomány születése Platónról Arisztotelészig a hellenisztikus társa-

dalom válságát jelzi; másodszor Szent Ágoston *Isten városáról* című műve Róma és a kereszténység válságának korára jellemző; végezetül pedig Hegel jog- és történetfilozófiája a Nyugat első komolyabb megrendülésének tünete. Az előbbiek csupán a legnagyobb korszakok és a leglátványosabb restaurációk: a közöttük eltelt évezredek további kisebb korszakokra és kisebb restaurációkra tagolhatók. A modern korban különösen emlékezetes Bodin nagyszerű kísérlete a tizenhetedik századi válság idején.

A politikatudomány restaurációjának célja, hogy újra tudatában legyünk az elveknek, nem pedig egy korábbi kísérlet meghatározott tartalmának visszaidézése. Hiábavaló lenne manapság Platón, Ágoston vagy Hegel elképzeléseinek visszaállítása a politikatudományban. Természetesen sokat tanulhatunk tőlük: megtudhatjuk, hogy milyen problémákkal szembesültek, és azt is, hogy milyen elméleti megoldásokkal álltak elő a kezelésükre, de az emberi létezés történeti valóságát, a típusok konkrét formákban történő megjelenését az alapelvek újrendezése előzi meg, amelynek során egy korábbi konkrétumhoz térünk vissza. A politikatudomány épp emiatt nem nyerheti vissza a szó szigorú értelmében véve elméleti tudomány méltóságát a múltbéli filozófiai teljesítmények irodalmi reneszánsza révén. Az alapelveket olyan elméletalkotás révén kell visszaszerezni, ami a kor konkrét, történeti helyzetéből indul ki, és figyelembe veszi a rendelkezésünkre álló empirikus tudás teljességét.

Ha az előbbi megfogalmazást nézzük, a feladat elméletileg bármilyen körülmények között végrehajtható lenne, bár ha tekintetbe vesszük, hogy az empirikus társadalom- és történettudományok milyen lélegzetelállító mennyiségű információt bocsátanak a rendelkezésünkre, ez reménytelen vállalkozásnak tűnhet. A látszat azonban csal: a nehézségeket természetesen semmilyen körülmények között nem szabad alábecsülnünk, a feladat azonban mára kezelhetővé vált, miután az elmúlt fél évszázad során az előkészítő munkát már elvégezték. Két generáció óta a humán- és társadalomtudományok elméleti újragondolása folyik. Ez a fejlemény, amely a kezdetekkor még csak igen lassan haladt, az első világháború után kapott új lendületet, mára pedig lélegzetelállító sebességgel robot előre. A feladat egyre inkább megvalósíthatónak tűnik, mivel a téma szempontjából releváns anyagok nagy részét már feldolgozták, és monográfiákat állítottak össze belőlük. A reprezentációról szóló előadások – egyúttal ezen kötet – címe, az *Új politikatudomány* azt jelzi, hogy az elkövetkezőkben egy, a széles nyilvánosság számára gyakorlatilag ismeretlen politikatudomány elméletét kívánom ismertetni az olvasókkal, valamint arra is rámutat, hogy a problémák monografikus feldolgozása már elérte azt a szintet, amelyen legalábbis megkísérrelhetjük alkalmazni az eredményeket a politikaelméleti alapprobléma elméleti megfogalmazására.

2.

Az elméleti újragondolás mozgalmá nem túl széles körben ismert: magát a mozgalmat és az általa elért eredményeket is igen kevesen ismerik. Itt és most ez nem a legmegfelelőbb alkalom arra, hogy ezt pontosan leírjam – ez, ha kellő alapossággal végeznénk, meglehetősen hosszúra nyúlna. Ennek ellenére érdemes néhány szót ejteni a mozgalom céljairól és szándékairól annak érdekében, hogy megválaszolhassunk néhány olyan kérdést, amely elkerülhetetlenül fel fog merülni az olvasóban a következő előadásokkal kapcsolatban.

A politikatudomány újjáépítése, a saját elveihez történő visszaterelése azt is feltételezi, hogy ez a restaurációs munka elkerülhetetlen, mivel már nem vagyunk tudatában ezeknek az elveknek. Az elméleti újragondolás mozgalmát valóban egy olyan gyógyító folyamatként kell értelmeznünk, amely a tizenkilencedik század második felében bekövetkezett pozitivisták korszak tudományos rombolását hivatott helyreállítani. A pozitívizmus által végbevitt rombolás két alapfeltételezésre vezethető vissza. Először is: egyéb tényezők mellett a természettudományok ugrásszerű fejlődése tehető felelőssé azért a feltevésért, amely szerint a matematizáló tudományok által használt módszerek valamely lényegi értékkel bírnak, és az összes többi tudomány is csak akkor érhet el a természettudományhoz hasonló sikereket, ha ezeket a módszereket alkalmazza. Ez az elképzelés önmagában véve nem volt más, mint egyfajta ártalmatlan hóbort, ami gyorsan ki is halt volna, mihelyst a mintaképül választott módszer csodálói munkához láttak a maguk területén, és nem érték el a remélt sikereket. Az elmélet akkor vált veszélyessé, amikor a már említett második alapfeltevessel kötötték össze: azzal, hogy a természettudomány módszerei egyúttal az elméleti relevancia általános kritériumaként is szolgálnak. Ennek a két feltevésnek az összekapcsolása vezetett azokhoz a jól ismert állításokhoz, amelyek szerint a valóság tanulmányozása csakis akkor lehet tudományos igényű, ha a természettudomány módszereit alkalmazza, a másképpen megfogalmazott problémák valójában illuzórikusak, és azokat a metafizikai kérdéseket, amelyekre a jelenségeket tanulmányozó tudományok nem tudnak választ adni, föl sem tehetjük, a modellnek tekintett módszertan számára hozzáférhetetlen területek irrelevánsak, sőt, nem is léteznek.

A valódi veszélyt a második feltevés hordozza magában. Ez a kulcs ahhoz, hogy megértsük a pozitívizmus destruktív hatását, és éppen ez a feltevés nem kapott kellő figyelmet az eddigiekben. E második feltevés a módszer alá rendeli az elméleti relevanciát, és ezzel éppen a tudomány értelmét rombolja le. A tudomány nem más, mint az igazság kutatása a létezés különböző területein, és azt tekinthetjük tudományosan relevánsnak, ami hozzájárul eme kutatás sikeréhez. Az adatok annyiban relevánsak, amennyiben a tartalmuk a lényeg kutatásához segíthet bennünket, a módszerek pedig annyiban megfelelőek, amennyiben sikerrel alkalmazhatjuk őket a kutatás érdekében. A különböző kutatási területek különféle módszereket követelnek. Egy politikatudós, aki Platón *Államát*

próbálja megérteni, vajmi kevés hasznót hozna a matematika; egy biológusnak, aki a sejtek felépítését tanulmányozza, nem lesz sok hasznára a klasszika-filológia vagy a hermeneutika. Meglehet, hogy az előbbiek maguktól értetődőnek hangzanak, de az elemi igazságok figyelmen kívül hagyása éppen a pozitivista hozzáállás egyik legjellemzőbb vonása – ezért szükséges bizonygatnunk a nyilvánvalót. Talán némi vigaszul szolgál, ha felidézzük, hogy a probléma állandó a tudomány történetében: Arisztotelésznek is figyelmeztetnie kellett néhány korabeli kellemetlenkedőt arra, hogy egy „művelt ember” nem vár el matematikai pontosságot egy politikai értekezéstől.

Ha egy módszer alkalmasságát nem azzal mérjük, hogy mennyiben járul hozzá a tudomány által kitűzött célok sikeréhez, hanem – épp ellenkezőleg – a módszert tesszük meg a tudományosság kritériumává, akkor a tudomány eltorzul, akkor összedől az a tudománykép, amely szerint a tudomány a valóság szerkezetéről szóló megbízható beszámoló, a saját világában élő ember elméleti orientációja és az az eszköz, amely lehetővé teszi a számára, hogy megértse a maga helyét az univerzumban. A tudomány az ember tudomány előtti létezésével vette kezdetét, azzal, hogy az ember a testével, lelkével, intellektusával, szellemével részt vett a világban, azzal, ahogy elsődlegesen próbálta megragadni a létezés különböző területeit, amelyek létezéséről éppen a maga természete miatt volt meggyőződve. Ebből az elsődleges, szenvedéllyel teli kognitív részvételből születik meg a *methodos* nehezen járható, rögzös ösvénye, amely a létezés rendjének szenvtelen, teoretikus szemléletéhez vezet. A kérdést, amely szerint ebben az esetben vajon ez az út volt-e a megfelelőbb, csak a végpontból a kezdetre tekintve tudjuk megválaszolni. Ha a módszer lényegileg megvilágította azt, amit addig csak homályosan láttak, akkor alkalmas volt; ha nem ez történt, vagy pedig ha valami olyasmire derített fényt, ami nem ad választ a konkrét kérdésre, akkor alkalmatlannak bizonyult. Ha például a társadalom rendjében történő tudomány előtti részvételünk és a jó és a rossz, az igazságosság és az igazságtalanság tudomány előtti megtapasztalása során úgy érezzük, hogy a rendnek és a rend érvényességének elméleti megértésére kell törekednünk, akkor az elméleti vizsgálódásaink arra vezethetnek, hogy az emberi rend igazságossága attól függ, hogy mennyiben részesül a platóni Agathónban, az arisztotelészi Nouszban, a sztoikus Logoszban vagy a tomistá *ratio aeterna*-ban. Ilyen vagy olyan oknál fogva elképzelhető, hogy az előbb felsoroltak közül egyik elmélet sem tűnik számunkra tökéletesen kielégítőnek, de tudatában vagyunk annak, hogy valami hasonló választ keresünk. Ha azonban kutatásunk ahhoz vezet bennünket, hogy a társadalmi rendet a hatalomvágy és a félelem alakítja, akkor tudjuk, hogy vizsgálódásaink során valahol szem elől tévesztettük a lényegét – bármily értékesnek is tűnhetnek az eredményeink a társadalmi rend egyéb, szintén lényegi vonásainak magyarázata szempontjából. Ha tehát a választól visszatekintünk a feltett kérdésre, ennek megfelelően tudatában lehetünk, hogy a motiváció pszichológiájával kapcsolatos magyarázatok nem alkalmasak a felvetett probléma megoldására,

ebben a meghatározott esetben pedig jobb lenne a metafizikai spekuláció és a teológiai szimbolizáció módszereit alkalmaznunk.

Az elméleti relevancia alárendelése a módszernek alapelveiben rontja meg a tudományt, és ez a romlottság attól függetlenül jelentkezik, hogy milyen módszert teszünk meg követendőnek. Éppen ezért kell minden kétséget kizárólag elkülönítenünk az elvet minden speciális megjelenési formájától. Enélkül a megkülönböztetés nélkül aligha érthetjük meg a pozitívizmus történeti jelenségét a maga valódi természetében és átfogó voltában, emellett pedig – mivel elmulasztottuk megtenni ezt a különbségtételt – nem is tanulmányoztuk megfelelően a nyugati eszmétörténet ezen fontos szakaszát. Bár ez alkalommal nem szolgálhatunk egy efféle átfogó elemzéssel, az elemzés által követendő szabályokat rögzítenünk kell annak érdekében, hogy a pozitivista jelenség ezernyi vonása a szemünk elé kerülhessen. A kutatás kétségtelenül helytelen pályán indulna el, ha a pozitívizmust valamelyik kiemelkedő pozitivista gondolkodó – mondjuk, Comte rendszere alapján – valamely doktrínájával azonosítaná. Ezzel a romlottság egy speciális formája elhomályosítaná a mögöttes elvet, és az ezzel összefüggő jelenségeket nem ismerhetnénk föl úgy, ahogy vannak, miután doktrinális szinten a különböző módszerek követői hajlamosak ellentmondani egymásnak. Így például célszerűbb lenne például annak vizsgálatával megkezdeni a kutatást, hogy milyen hatást gyakorolt a newtoni rendszer a Voltaire-hez hasonló nyugati értelmiségiekre, ezt a hatást pedig egy érzelmi középpontnak tekintenünk, amelyből a romlás elve (és egy meghatározott fizikamodell) szabadon áramlik kifelé, hol egymással szoros összefüggésben, hol külön-külön, s ennek a kiáramlásnak a hatásait kellene tanulmányoznunk, bármely formában jelentkezzenek is. Ez az eljárás azért is tűnik kifejezetten kézreállónak, mert a matematikai fizika módszereinek átvitelét (a szó bármely szigorúan vett értelmében) a társadalomtudományokra még sosem kísérelték meg – mégpedig azért nem, mert ez a kísérlet nyilvánvalóan eleve sikertelenségre lenne kárhoztatva. Az az elképzelés, amely szerint találhatnánk egy olyan „törvényt” a társadalmi jelenségekre, mint amilyen a gravitáció törvénye a newtoni fizikában, sosem jutott túl a napóleoni kor egyes légvárakat építő eszmefuttatásain. Comte idejére ez az elképzelés már a három fázis „törvényére” redukálódott: egy, a történelem értelmével kapcsolatos félrevezető spekulációra, amely önmagát egy empirikus törvény felfedezéseként értelmezte. A probléma korai diverzifikációját jól jellemzi a *physique sociale* (társadalmi fizika) kifejezés sorsa. Comte a saját pozitivista spekulációiban kívánta alkalmazni a kifejezést, ám nem várt akadályba ütközött: Quételet már használata a fordulatot a maga statisztikai vizsgálódásaiban, a társadalmi jelenségek egy azon területén, ahol valóban kívánatosá vált a számszerűsítés, és amely kezdett elválni attól a területtől, amelyben olyan „tudósok” játszadoztak a fizika utánzásával, akik sem a fizikához, sem a társadalomtudományokhoz nem értettek. Éppen ezért ha a pozitívizmust a szó legszorosabb értelmében úgy fognánk föl, mint a társadalomtudomány matematikai

módszerek által eredményezett fejlődését, arra a következtetésre juthatnánk, hogy a pozitivizmus soha nem is létezett. Ha azonban úgy tekintünk rá, mint arra a törekvésre, hogy a társadalomtudományokat az anyagi világban használt tudományok módszereihez leginkább közelítve próbálják meg „tudományossá” tenni, akkor láthatjuk, hogy ez az igyekezet igencsak sokféle (bár szándékolatlan) gyümölcsöt hozott.

Némi körütekintéssel kell eljárunk, ha a pozitivizmus elméleti problémáit történeti jelenségként kívánjuk bemutatni, de a probléma megnyilvánulásának változatait – most, miután megértettük, hogy mi köti össze őket – röviden felsorolhatjuk. A módszer tudományossági kritériumként történő alkalmazása számúzi az elméleti relevanciát. Ennek következtében pedig minden olyan kijelentés, amelyet tényekről teszünk, egyből tudományos rangot kap, attól függetlenül, hogy relevánsak-e vagy sem, mindaddig, míg a megfelelő módszer alkalmazásával jutottunk el hozzájuk. Miután a tények óceánja végtelen, szociológiai értelemben a tudomány hihetetlen bővülésen megy keresztül, így rengeteg tudománytechnikus találhat munkát, és elképesztő mennyiségű irreleváns adatot gyűjthetünk össze olyan nagyszabású „kutatómunkákkal”, amelyeknek a legérdekesebb vonása éppen az a számszerűsíthető költség, amelyet rájuk fordítottak. Erős a kísértés, hogy alaposabban megvizsgáljuk a kései pozitivizmus által kitermelt romlás virágait, és szóljunk egy-két szót Akadémosz kertjéről, ahol tenyésznek, de az elméleti aszketizmus nem engedi, hogy efféle kertészeti örömöknek hódoljunk. Jelenleg az az elv foglalkoztat, amely szerint minden tény egyenrangú – ahogy ezt egyszer állították –, feltéve, hogy a módszer igazolja őket. A tények ezen egyenlősége független attól, hogy egy-egy adott esetben milyen módszert alkalmaznak. Az irreleváns adatok felhalmozásához nem feltétlenül szükségesek a statisztikai módszerek: ez ugyanúgy előfordulhat abban az esetben is, ha kritikai módszerekkel közelítenek a politikatörténethez, intézmények leírásához, esztétikához vagy akár a filológia valamely ágához. Az elméletileg megemésztetlen – adott esetben emészthetetlen – tények felhalmozása, az a daganat, amelyet németül *Materialhuberei*-nek neveznek, a pozitivizmus első tünete, és miután fertőző, jóval fontosabb, mint az olyan kellemesen hangzó érdekességek, mint az „egységes tudomány”.

Az irreleváns adatok felhalmozásához azonban hozzátartozik egy másik érdekes jelenség is. Kevés olyan nagyobb kutatásról tudunk – ha létezik ilyen egyáltalán –, amely kizárólag lényegtelen adatokkal foglalkozna. Még a legrosszabb esetben is akad bennük egy-két oldalsó releváns adat, és az is elképzelhető, hogy valódi aranyrögökre bukkanhat bennük valaki, aki felismeri ezeknek a kutatásoknak az értékét. Mindez annak köszönhető, hogy a pozitivizmus jelensége egy elméleti tradíciókkal rendelkező kultúrában vert gyökereit, így pedig a totális irrelevancia gyakorlatilag lehetetlen, mivel a környezet nyomásának köszönhetően még a leghatalmasabb értéktelen adathalmaznak is kötődnie kell – legalább egy vékony fonállal – a tradícióhoz. Még a legelkö-

telezettebb pozitivistának is nehezebb esne egy tökéletesen értéktelen könyvet írnia az amerikai alkotmányról, míg többé-kevésbé lelkiismeretesen követi az alkotmánybírák érvelését és a Legfelsőbb Bíróság döntéseit: lehet, hogy a könyv nem lesz több egy száraz jelentésnél a dolgok alakulásáról, és nem kapcsolja a bírák érveit (akik nem is mindig a legjobb elméleti szakemberek) a politika és a törvény valamelyik kritikai elméletéhez, de az anyag még mindig számot tarthat az elismerésre a maga relevanciarendszerén belül.

A trivialitások felhalmozásának látványos tüneténél azonban a pozitivizmus egy másik vonása sokkal mélyebben érinti a tudományt, ez pedig nem más, mint a releváns adatok hibás elméleti elvek alapján történő kezelése. Sok tiszteletreméltó tudós fáradozott különböző történeti anyagok feldolgozásán, de fáradozásaik azért voltak hiábavalóak, mert kellő elméleti alap nélkül, illetve pusztán saját politikai vagy személyes ízlésük alapján láttak hozzá az anyagok kiválogatásához és az interpretációhoz. Ide tartoznak azok a görög filozófiatörténettel kapcsolatos kutatások is, amelyek a forrásaikat a nyugati tudomány megalakításához történő „hozzájárulásként” értelmezik, és azok az értekezések, amelyek Platónban a neokantiánus logika előfutárát látják, illetve azok, amelyek a kor aktuális divatjának megfelelően konstitucionalistának, utópistának, szocialistának vagy fasisztának tekintik. Ide tartoznak azok a politikatörténeti kutatások is, amelyek a politikát a nyugati konstitucionalizmus szerint írják le, és így képtelenek bármiféle politikaelméletet találni a középkorban – vagy pedig azok, amelyek szerint a középkor rengeteg vonása „hozzájárult” a konstitucionalizmus létrejöttéhez, de emellett teljességgel figyelmen kívül hagyják azokat a politikai igényeket is megfogalmazó eretnekmozgalmakat, amelyek a reformáció idején érték el csúcspontjukat. Ilyen például Gierke hatalmas vállalkozása, a *Genossenschaftsrecht*, amelyen mély nyomot hagyott a szerző azon meggyőződése, hogy a politikai és jogi gondolkodás folyamatosan a csúcspontja felé halad – ami pedig nem más, mint Gierke saját *Realperson*-elmélete. Ezekben az esetekben nem az érdektelen adatok felhalmozása okoz kárt – épp ellenkezőleg, az efféle értekezések gyakran egyenesen nélkülözhetetlennek bizonyulnak, mert megbízható és pontos információkat rögzítenek (bibliográfiai hivatkozásokat, kritikai szövegkiadásokat stb). A problémát az értelmezés okozza. Elképzelhető, hogy egy forrás tartalmáról hüen számol be a szöveg, a tanulmány mégis hamis képet fest a vizsgált témáról, mert az értelmezés során a szerző bizonyos lényegi részeket figyelmen kívül hagyott, mégpedig azért, mert az interpretáció kritikátlan alkalmazása során nem is ismerte föl azok jelentőségét. A kritikátlan vélemény, legyen az egyéni vagy nyilvános (*doxa* a szó platóni értelmében), nem helyettesítheti az elméletet a tudományban.

A pozitivizmus harmadik megnyilvánulása a módszertan fejlődése volt – ez különösen az 1870 és 1920 között eltelt fél évszázadra volt jellemző. A mozgalom a pozitivizmus sajátos szakasza, mivel a relevancia eltorzulása, az elmélettől a módszertanhoz kerülése volt az alapelve. Ezzel egy időben ez a fo-

lyamat egyúttal a pozitivizmus meghaladásához is hozzájárult, éppen azért, mert a módszer fontosságát tette meg fő témájává, ezzel pedig rávilágított arra is, hogy a különböző tudományok különböző módszerek alkalmazását kívánják meg. A Husserlhez és Cassirerhez hasonló gondolkodók például még mindig comte-i értelemben vett pozitivistáknak számítanak, amennyiben a történetfilozófiájukat nézzük, de Husserl pszichologizmuskritikája és Cassirer szimbolikus formákat érintő kritikája fontos lépéseknek számítanak az elméleti relevancia visszaállításának irányába. A mozgalom egészében véve tehát túl összetett ahhoz, hogy általános érvényű megállapításokat tehessünk róla anélkül, hogy ezt megelőzően széles körűen és alaposan tájékozódnánk. Mindössze egyetlen problémát emelhetünk ki – és ezt ki is kell emelnünk – a sok közül: azt a törekvést, hogy a politikatudományt (és általánosságban véve minden társadalomtudományt) „objektívvé” tegyék az „értékítéletek” szigorú módszertani kizárásával.

Annak érdekében, hogy tisztábban lássunk ebben a kérdésben, mindennek előtt tisztáznunk kell, hogy az „értékítélet” és az „értékmentes” tudomány fogalmi a tizenkilencedik század második fele előtt nem tartoztak a filozófia szótárához. Az értékítélet (*Werturteil*) önmagában nem jelent semmit: csak abban a kontextusban nyeri el a jelentését, amelyben tényekre vonatkozó ítéletekkel (*Tatsachenurteile*) állíthatjuk szembe. Ezt a helyzetet az a pozitivisták meggyőződés teremtette meg, amely szerint kizárólag a fenomenális világ tényeire vonatkozó állítások lehetnek „objektívek”, míg a lélek és társadalom jó rendjére vonatkozóak „szubjektívek”. Csak az első fajta kijelentések tekinthetők „tudományosnak”, míg a második fajta, a személyes preferenciákra és döntésekre vonatkozó állítások verifikálhatatlanok, így objektív érvényességről sem beszélhetünk az esetükben. Ez a felosztás csak akkor nyeri el az értelmét, ha eleve elfogadjuk a pozitivisták dogmáit, ezt pedig csak azok a gondolkodók tehetik meg, akik az ember klasszikus és keresztény tudományában járatosak. A klasszikus és a keresztény etika nem „értékítéleteket” tartalmaz, hanem olyan jól kidolgozott, empirikusan és kritikai módon előadott elképzeléseket a rend problémájáról, amelyek az ontológia részét képező filozófiai emberképből erednek. Amikor az ontológia elvesztette tudomány rangját, és amikor ennek megfelelően az etikát és a politikát sem tekintették többé a rend olyan tudományainak, amelyekben az emberi természet elérhet a maga legteljesebb megvalósulásához, a terület megnyílt a szubjektivitás és a kritika nélküli vélemények számára.

Amilyen mértékben a módszertan hívei elfogadták a pozitivisták dogmáit, annak megfelelően járultak hozzá a tudomány elpusztításához. Ezzel egy időben azonban komoly erőfeszítéseket tettek annak érdekében, hogy tisztára mossák a társadalom- és történettudományokat – amelyek éppen az ő kitartó pusztításuknak köszönhetően piszkolódtak be. Amikor az *episztémét* lerombolják, az emberek továbbra is beszélnek a politikáról – csak innentől fogva *doxa*-ban megfogalmazva fejezik ki magukat. Ebben a helyzetben az úgyneve-

zett értékítéletek komoly problémát okozhatnak a módszertanhíveknek, mivel – filozófiai kifejezéssel élve – ezek *doxai*, a rend problémájára vonatkozó kritikátlan vélemények. A módszertanhívek éppen ezért próbálják helyreállítani a társadalomtudományok tekintélyét, ennek érdekében pedig megpróbálnak megszabadulni ezektől a véleményektől, vagy legalábbis valamiféle mércét állítani az efféle kijelentések kiszűrésére – de ezzel még nem tudják helyreállítani a rend tudományát. Az előbbiek miatt az „értékítéletek” elmélete és egy „értékmentes” tudomány megteremtése ambivalens eredményekkel járt. Mindaddig, amíg az értékítéleteket azért támadták, hogy kiszűrjék a politikatudomány ürügyén tett kritikátlan vélemények hangoztatását, az eljárás pusztán a tisztánlátást segítette elő – ám ha értékítélet alatt a klasszikus és keresztény metafizika egészét értik, különösen pedig a filozófiai antropológiát, akkor mindez annak beismeréséhez vezethet, hogy az emberi és társadalmi rend tudománya nem létezik.

A sokféle törekvés most, a nagy metodológiai csaták lezajlása után már kevésbé tűnik érdekesnek. Ezek leginkább az „érték” fogalmát kívánták kizárni a tudományból, és megkérdőjelezhetetlen axiómákká vagy hipotézisekké tenni. Annak a feltételezésével például, hogy az „állam” érték, a politikatörténet és -tudomány „objektívnek” tekinthető annyiban, hogy mindkét terület a motivációk, a cselekvés és az olyan feltételek vizsgálatával foglalkozik, amelyek az állam létrehozását, megőrzését és felbomlását alakítják. Ez az elv nyilvánvalóan kétséges hitelességű eredményekhez vezetheti a kutatókat, ha a legitimáló érték meghatározását a téma kutatóinak kényére-kedvére bízzuk. Ha a tudományt úgy határozzuk meg, mint a tények és egy adott érték viszonyát, épp annyiféle különböző politikatörténetről és -tudományról kellene beszelnünk, ahány kutató (és ezzel együtt: eltérő értékmeghatározás) foglalkozik ezekkel a témákkal. Azok a tények, amelyek értékesnek tűnnek egy progresszivisták számára, nem egyeznek azokkal, amelyeket egy konzervatív kutató tartana fontosnak, ahogy egy liberális közgazdász számára releváns adatok sem tűnnének túl fontosnak egy marxista számára. Még ha kínosan ügyelünk is arra, hogy maga az adott munka „értékmentes” legyen, még ha a kritikai módszernek megfelelően is járunk el minden esetben, amikor az adatokat és az ok-okozati viszonyokat vizsgáljuk, akkor is a relativizmus ingoványába süppedünk. Ami azt illeti, az is fölmerült – és az sem lehetetlen, hogy szélesebb körben is népszerűvé válik –, hogy minden egyes generációnak újra kell írnia a történelmet, mivel azok az „értékek”, amelyeknek megfelelően megválogatjuk a vizsgálandó kérdéseket és anyagot, idővel változnak. Ha az eljárás eredménye nem lesz zavarosabb, mint a kiinduló helyzet volt, ismét arra kell gondolnunk, hogy a zűrzavar oka a civilizációs hagyomány kényszerében keresendő, amely a maga keretein belül tartja a kritikátlan vélemények burjánzását.

A metodológia mozgalma – legalábbis a politikatudomány szempontjából – a maga immanens logikáját követve Max Weber személyében és munkásságában érte el a csúcspontját. Ennek teljes kifejtésére most nincs mód, így a továbbiakban csak néhány olyan vonást emelek ki vele kapcsolatban, amelyből kiderülhet, hogy az ő gondolkodói tevékenysége egy korszak végét és egy új kor kezdetét fémjelzi.

Az értékmentes tudomány Weber számára az okok és okozatok vizsgálatát jelentette, valamint olyan ideáltípusok felépítését, amelyek lehetővé teszik az intézmények szabályrendszerének és az ettől való eltérésnek a megjelenítését, legfőképpen pedig a jellegzetes ok-okozati kapcsolatok feltérképezését. Ez a fajta tudomány nem alkalmas arra, hogy megmondja, vajon a szabad piac hívének kell-e lennünk vagy szocialistának, demokratikus konstitucionalistának vagy marxista forradalmárnak, de feltárhatja előttünk azt, hogy mi történne, ha az általunk követett irányzat értékeit átültetnénk a politikai gyakorlatba. Egyfelől adottak a politikai rendszer kritikai vizsgálaton kívül eső „értékei”, másfelől pedig a társadalmi valóság struktúrájának tudománya, amelyet egy politikus képes gyakorlati tudásként is hasznosítani. Azzal, hogy az „értékmentes” tudomány ügyét ilyen pragmatikus kérdésként hozza elő, Weber kiemeli a kérdést az elmélet síkjáról, és gyakorlati fontosságúvá teszi. Azért törekedett a tudományosságra, mert tisztán akart látni azzal a világgal kapcsolatban, amelyben oly szenvedélyesen tevékenykedett, amelyben a lényegyet kutatta. Ez az igazságkeresés azonban a gyakorlati cselekvés szintjén megtorpant. A módszertani vita szellemi klímájában az „értékeket” megkérdőjelezhetetlennek fogadták el, a kutatás pedig nem a rendről való elmélkedést jelentette. Weber számára a tudomány *ratio*-ja nem az elvekre, hanem csak a cselekvés kauzalitására terjedt ki.

Az elméleti relevancia ebben az új értelmében így csakis a „felelősség” és a „démoni” politikai kategóriájának megteremtésében fejeződhet ki. Weber olyannak látta az „értékeket”, amilyenek: vagyis a politikai cselekvés vezérlő elveinek, s „démoni” döntéseknek nevezte őket, mivel kívül esnek a racionális érvelés határain. A tudomány csak úgy veheti föl a harcot a politikai demonizmussal, ha világossá teszi a politikusok számára cselekedeteik következményeit, és fölébreszti bennük a felelősségtudatot. A weberi „felelősségetika” jelentőségét nem szabad alábecsülnünk: arra szolgált, hogy megfékezze a politikával foglalkozó értelmiség forradalmi hevületét (leginkább 1918 után), és ismételten felhívta rá a figyelmet, hogy az eszmények nem igazolhatják egy cselekvés eszközeit és eredményeit sem. Ez a megközelítés rávilágít arra is, hogy a cselekvéshez hozzátartozik a büntudat is, valamint arra, hogy a bekövetkezett politikai hatásokért az tartozik felelősséggel, aki előidézte ezeket. Ezen felül a „démoni” kategóriája révén kiderült az is, hogy megkérdőjelezhetetlen „értékeink” nem vezethetők vissza valamilyen racionális rendezettség, korunk politikáját pedig a

démoni rendezetlenség jellemzi. Az, hogy milyen könnyűszerrel siklottak el Weber munkájának ezen aspektusa felett azok, akiket ez leginkább illetne, jól mutatja, hogy valóban fontos megállapításokról beszélünk.

Ha Weber csak annyit állított volna, hogy az „értékmentes” politikatudomány nem tekinthető a rend tudományának, valamint azt, hogy az „értékek” démoni döntések, joggal kételkedhetnénk művének nagyszerűségében (amelyet inkább érzünk, mint értünk). A lényeg irányába történő mozgás megállhatna abban az elágazásban, ahonnan az „egzisztencializmusnak” nevezett ösvény ered – ez az utóbbi években egyre nagyobb számban jelenlevő bizonytalanok menekülőútvonal, akikre főképp Sartre munkái hatottak. Weber azonban ennél tovább is ment – bár nehéz dolgunk van, ha tolmácsolni szeretnénk a gondolatait, mivel Weber állításai olykor ellentmondanak egymásnak. Az értékmentes tudomány problémájának megközelítése – amelyet az előbbiekben ismertettünk – már magában is több kérdést vet föl. Weber tudományfogalma például feltételezi a tudós és a politikus társadalmi viszonyát, amely egy egyetemi intézményben jön létre: ott, ahol a tudós tanárként megismerteti a diákokat (a leendő *homines politici*) a politikai valóság szerkezetével. De mi célt szolgálhatnak ezek az ismeretek? A Weber-féle tudománynak érintetlenül kell hagynia a diákok által politikai szempontból értékesnek tekintett dolgokat, mivel az értékek kívül esnek a tudomány területén. A diákok politikai elveit sem alakíthatja egy olyan tudomány, amely nem terjed ki a rendezettség elveire. Elképzelhető lenne talán az, hogy ezek az ismeretek indirekt módon arra ösztönzik a diákokat, hogy felülvizsgálják az általuk fontosnak tartott értékeket, és átgondolják, hogy politikai elveik milyen előre nem látott, akár nem is kívánt eredményekre vezetnének a gyakorlatban? Ebben az esetben azonban ezek az értékek mégsem démonian rögzítettek: lehetséges döntésre jutni velük kapcsolatban, és mi más lenne egy olyan döntés, amely ésszerű indokok alapján egy értéket részesít előnyben egy másikkal szemben, mint értékítélet? Lehetséges egyáltalán ésszerű értékítéleteket tennünk? Az értékmentes politikatudomány egyetemi oktatása értelmetlen volna, ha nem váránk el tőle, hogy feltárja a diákok előtt az objektív politikai realitást, és ezáltal hatást gyakoroljon az általuk vallott értékekre is. Akármilyen jelentős tanár is volt Weber, ezzel megcáfolta a saját elméletét arról, hogy az értékek csupán démoni döntések lennének.

Az, hogy ez az oktatási módszer mennyire hatékony, már más kérdés. Először is: kerülőúton tanított módszer, mivel Weber nem kívánt explicit állításokat tenni a rend pozitív elveiről. Másodszor: még az alapelvek közvetlen kifejtésével történő oktatás sem lehet hatékony, ha a diákok attitűdje valóban démonikusan rögzített. Weber oktatóként kizárólag a diákokban meglévő szegyenre (az arisztotelészi *aidoszra*) számíthatott, miután ez az érzés indíthatja el bennük a racionális megfontolás folyamatát. De mi a helyzet akkor, ha az illetőben nincsen szégyenérzet? Mi történik, ha attól, hogy a felelősségtudatára próbálunk hatni, csupán kényelmetlenül érzi magát, de nem változtat a visel-

kedésén? Mi történik, ha még csak kellemetlenül sem érzi magát, csupán arra az álláspontra jut, amelyet Weber „szándéketikának” (*Gesinnungsethik*) nevezett, vagyis arra, hogy a hitvallás már magában bármiféle cselekvést igazolhat, arra, hogy a következmények nem számítanak, ha a cselekedet kiváltó szándék jó volt? Weber ezeket a kérdéseket sem tisztázta. A „szándéketika” szemléltetésére a nem túl részletesen körvonalazott keresztény „túlvilági” moralitást alkalmazta, azt a kérdést pedig sosem érintette, hogy a démoni értékek vajon nem éppen azért démoniak-e, mert a „szándéketikához” tartoznak, nem pedig a „felelősségetikához”, vagyis azért, mert az isteni parancsolatot az ember szeszélyére bízta. Ezekről a kérdésekről csak a filozófiai antropológia szintjén lehetne beszélni – ettől a területtől azonban Weber távol tartotta magát. Mindennek ellenére – bár kerülte az efféle vitákat – úgy döntött, hogy racionális konfliktust kezdeményez az értékekkel a vállalkozása pusztá tényével.

A racionalitás és a politizáló értelmiségek megkérdőjelezhetetlen értékei közötti feszültség kódolva van az objektív politikatudomány eszméjében. Az értékmentes tudomány eredeti koncepciója kezdett feloldódni. Weber előtt a módszertan hívei számára a történet- és társadalomtudományok azért tűntek értékmentesnek, mivel a tárgyakat egy „értékvonatkozással” alkották meg, így az ekképpen létrejött területen belül a tudósok értékítélet-mentesen dolgozhattak. Weber felismerte, hogy a korabeli politikában több, egymásnak ellentmondó „érték” volt jelen, és ezek mindegyike alkalmas lett volna arra, hogy egy „tárgyat” konstituálhassunk vele. Ez a már említett relativizmushoz vezetne, a politikatudomány területe pedig egy olyan játszótérre változott volna, ahol az értelmiség kiélheti gyanús vágyait – ahogy ez akkoriban így is volt, sőt, ahogy ez (nem is kis mértékben) a mai napig megfigyelhető. Hogyan kerülhet-e el Weber, hogy ezekre a következtetésekre jusson? Ha nem az egymással ütköző értékek konstituálják a tudomány területét, ha meg tudta őrizni kritikai hozzáállását a fönnálló politikai értékekkel kapcsolatban, akkor vajon hol találhatóak azok az értékek, amelyek a weberi tudományt alkotják? Jelen keretek között erre nem adható kimerítő válasz, így ezúttal csak a weberi technika mögött álló elvekre vetek egy pillantást. Weber tudományának „objektivitása” csakis a rend eredeti elveiből vezethető le, úgy, ahogyan ezeket az emberi történelem során felfedezték és kibontották. Miután Weber nem ismerhette el a rend tudományát, a tartalmát (amennyire ez lehetséges volt) az által fogadhatta el, hogy a tudomány történeti megjelenéseit tényeknek és okoknak tekintette. Weber az értékmentes tudomány módszertanosaként nem tudott volna érvelni egy „démonikusan” megrögzött marxista ellen, aki a marxizmus „értékét” választotta magának, de azt nyugodtan megtehetette, hogy a protestáns etika vizsgálatával rámutasson arra, hogy a kapitalizmus kialakulása inkább bizonyos vallási meggyőződésekre köthető, mint az osztályharchoz. Az ezt megelőző oldalakon Weber több ízben is hangsúlyozza, hogy a módszer önkénye nem teszi súlytalanná a kutatás eredményeit, mivel az elméleti hagyományok nyomása döntő módon befolyásolja a kutatott anyagok és problé-

mák kiválasztását. Mondhatnánk azt is, hogy ezt a bizonyos nyomást Weber elvvé avatta. Háromkötetes vallásszociológiai művében például rengeteg, többé-kevésbé világosan megfogalmazott állítást fogalmaz meg az emberi és társadalmi rendről a valóság szerkezetéről folytatott vita kapcsán. Azzal, hogy rámutat arra a kétségbevonhatatlan tényre, hogy a renddel kapcsolatos tények a valóság rendjét is meghatározzák – nemcsak a hatalomvágy, a kapzsiság, a félelem és a csalás alakítja a világot –, csábító lehetőségként tűnik föl a tudomány objektivitásának visszaállítása. Igaz, ebben az esetben az elveket a „hátsó ajtón”, egymással versengő „vélekedések” álcája alatt kell behoznia, és ezek a vélekedések racionálisan feloldhatatlan ellentétbe kerülnek a weberi kortárs „értékekkel”.

Weber ezúttal sem törődött azokkal az elméleti nehézségekkel, amelyekbe ezzel sodorta magát. Ha a történeti folyamatok „objektív” tanulmányozása például azt mutatná ki, hogy a materialista történelemszemlélet helytelen, akkor nyilvánvaló, hogy létezett valamilyen objektivitásmérce a tudományban, amely megelőzte a tudomány tárgyának konstituálását azzal, hogy a tényeket és problémákat a marxista megközelítéshez „mérte”, vagy, kevésbé szaknyelven szólva, arra jutunk, hogy egy tudós nem lehet marxista. Ha azonban a kritikai objektivitás kizárta, hogy a tudósok marxisták lehessenek, lehet-e egyáltalán bárki marxista anélkül, hogy föladná a kritikai objektivitás elvét, amelyet pedig felelős emberi lényként tartania kellene? Weber nem ad választ erre a kérdésre; még nem érkezett el az idő arra, hogy egyszerűen kijelenthesse, hogy a „történeti materializmus” nem tekinthető érvényes elméletnek, sőt, valójában ez a történelem falszifikációja, vagy akár azt, hogy bárki, aki „materialista” alapokon próbálja interpretálni a történelmet, tudatlan, és jobban tenné, ha visszaülne az iskolapadba, és tisztába kerülne néhány alapvető ténnyel. Az értékek „démonizmusának” második vonásával kapcsolatban – Weber ezt nem ismeri be – komoly mértékű tudatlanság bújkol meg. Az a politikai értelmiségi, aki „démonikusan” az általa vallott „értékekhez” köti magát, egyre inkább egy korlátolt megalomániásra kezd hasonlítani: úgy tűnik, hogy a „démonikus” jelleg egy olyan tulajdonság, amely annál inkább jellemző rájuk, minél kevésbé bírnak releváns tudással.

Úgy tűnt, hogy az „értékek”, „értékvonatkozás”, „értékítélet” és az „értékmentes tudomány” egész fogalomkészlete megsemmisült. Az a tudományos „objektivitás”, amelyet így sikerült helyreállítani, nyilvánvalóan nem illett a módszertani vita rendszerébe. Ennek ellenére Weber még a vallásszociológiai vizsgálódásai sem készítették arra, hogy megtegye a döntő lépést a rend tudománya felé. Ennek a habozásnak – ha nem félelemnek – a végső okaira talán sosem deríthetünk fényt, de azt világosan láthatjuk, hogy a vizsgálódásnak mely pontján torpant meg. Weber vallásszociológiai teljesítményét mindig is nagyra becsülték és egyfajta bravúrnak tekintették. A protestantizmus, konfucianizmus, taoizmus, hinduizmus, buddhizmus, dzsainizmus, Izrael és a judaizmus, valamint az iszlám tanulmányozásához felhasznált anyagok mennyisége már önma-

gában véve is tekintélyt parancsoló. Ennek a lenyűgöző teljesítménynek a hatása alatt azonban hajlamosak lehetünk elsiklani afölött, hogy a kutatás jellegét épp az adja, amit nem érint: a reformáció előtti kereszténység. A hiány oka nyilvánvalónak tűnik: nem foglalkozhatunk érdemben a középkori kereszténységgel anélkül, hogy föl ne fedeznénk az „értékei” között a racionális, emberi és társadalmi rend tudományába, legfőképpen pedig a természeti törvényekbe vetett hitet. Ez a tudomány ráadásul nem tekinthető pusztán vélekedésnek, sőt, maga az ész munkája hívta életre. Webernek itt elkerülhetetlenül szembesülnie kellett volna a rend egyfajta tudományával – ahogy a görög filozófusoknál is ezt kellett volna tennie, ha komolyabban foglalkozott volna a témával. Weber azon törekvése, hogy történeti tényként kezelje a rendről szóló igazságokat, a görög és a középkori metafizikán futott zátonyra. Ahhoz, hogy a platóni, arisztotelészi vagy tomista politikát egy szintre süllyesszük a többi „értékkel”, egy lelkiismeretes kutatónak először is kötelessége bebizonyítani, hogy ezek az elméletek nem tudományos igényűek. Ennek bizonyítása önmegsemmisítő vállalkozás: a reménybeli kritikusnak olyannyira el kell mélyednie a metafizikában, hogy az idővel valósággal átitatja, így belőle is metafizikus válik. Tiszta lelkiismerettel csak úgy lehet támadni a metafizikát, ha a támadó az elégtelen tudás biztos távolságában marad. Weber társadalomtudománya rengeteg mindent ölelt fel, a szerző pedig igencsak óvakodott megközelíteni a középpontját, ami feltárta volna pozitivisták korlátait.

Weber munkájának eredménye így tehát ellentmondásosnak bizonyul. Egyfelől egy *reductio ad absurdum*mal végső soron megbuktatta az értékmentes tudomány ideáját: egy olyan tudományt, amelynek tárgyát az „értékvonatkoztatás” alkotja meg, csak abban az esetben tudunk elképzelni, ha a tudós előzőleg már elkötelezte magát egy érték mellett, amire vonatkoztat. Ha a tudós visszautasítja ezt a választást, és nem kötelezi el magát egyetlen „érték” mellett sem, hanem mindet egyenrangúnak tekinti (ahogy Max Weber is tette), sőt, ha mindegyiküket azonos társadalmi tényként kezeli, akkor nem marad egyetlen olyan „érték” sem, ami a tudomány tárgyát adhatná, mivel minden „érték” a tárgy részének tekintendő. Az azonban, ha megszabadulunk az értékektől és kizárjuk őket a tudományt alkotó tényezők közül, lehetetlen helyzetbe sodor bennünket: a tudomány tárgyának mégis van valamiféle sajátos szerkezete, s éppen ez az a lényeg, amely felé tartunk az igazság keresésekor. A pozitivisták macskajaj kizárja a lényegi tudományt, nem fogadja el a valódi *episztémé* létezését, a rend elveit pedig kizárólag történeti tényekként képes megfogni. Amikor Weber létrehozta „szociológiájának” hatalmas épületét (vagyis a rend tudományától történő pozitivisták menekülést), valójában maga sem tekintett minden „értéket” egyenlőnek. Nem egy értéktelen szemétdombot hordott össze magának, hanem, ami azt illeti, éles szemmel tett különbséget az emberiség történetének „fontos” jelenségei és a lényegtelen események között. Képes volt különbséget tenni a jelentős civilizációk és a kevésbé fontos mellékhatások között, ahogy a „világvallásokat” is elválasztotta a kevésbé jelentős vallási jelenségektől.

Meggyőző rendszerező elv híján mindezekben nem „értékek” vezették, hanem az *auctoritas majorum* és a saját kiválóságérzeke.

Eddig Weber munkáját egy sikeres kísérletnek tekinthetjük arra, hogy megszabadítsa a politikatudományt a módszertan fölösleges koloncától, és visszaállítsa a tudomány elméleti rendjét. Azt az új elméletet azonban, amelyet ezzel megcélzott, nem fejthette ki világosan, mivel szinte vallásos tisztelettel tartotta szem előtt a metafizika pozitivisták tabuját. Az elveit illetően Weber világosan akart fogalmazni, ahogy ezt egy elméletalkotótól el is várhatjuk. Munkája során mindvégig az elméletét igyekezett kibontani a „típusok” rendszerének kidolgozásával. Most nem ismertetem azokat a fázisokat, amelyeken ennek során az elmélet keresztülment, elég annyit megjegyezni, hogy az utolsó fázisban Weber a „racionális cselekvés” típusait tekintette mércének, a többi típust pedig a racionalitástól eltérőként alkotta meg. Ez az eljárás azért is adta magát, mivel Weber a történelmet a racionalitás felé vezető fejlődési folyamatnak, a maga korát pedig az ember „racionális önmeghatározása” csúcspontjának tekintette. Ezt az elképzelését különböző részletességgel fejtegette ki a gazdaság-, a politika- és a vallástörténet területén, legalaposabban pedig a zenetörténet kapcsán. Maga az elképzelés egyértelműen Comte történelemfilozófiájában gyökeredzik, a weberi történelemszemléletet pedig joggal tekinthetjük az egyik utolsó nagy pozitivisták rendszernek. Webernél azonban ez a folyamat új felhangokkal bővül: míg Comte-nál az emberiség fejlődése és a pozitivisták tudomány racionalitásának elérése egyértelműen pozitívnak számít, Webernél ugyanez a folyamat a világ varázstalanítását (*Entzauberung*) és „istenmentesítését” (*Entgöttlichung*) jelentette. Az isteni varázslat elszivárog a világból, Weber pedig félig-meddig sajnálkozva, inkább egyfajta emberi végzetként tekint a racionalizmusra, amelyet el kell viselnünk, de amelyre nem vágyunk. Arra panaszkodik, hogy vallásilag botfűlű (*religios unmusikalisch*), elárulja a nietzschei szenvedés testvériségét – bár ennek a vallomásnak a dacára Weber lelke mégiscsak épp eléggé rá volt hangolva az istenire ahhoz, hogy ne kövesse Nietzsche-t a lázadás tragikus útján. Tudta, hogy mire vágyott, de valahogy sosem volt képes kinyújtani érte a kezét: látta az ígért földjét, de nem léphetett be oda.

4.

Max Weber munkásságával a pozitívizmusnak bealkonyult, és láthatóvá váltak azok a vonalak, amelyek mentén megkezdődhetett a politikatudomány helyreállítása. A megalkotó „érték” és a megalkotott „értékmentes” tudomány közötti korreláció megszűnt, az „értékítéletek” a tudományt „legitimáló nézeteikként” tértek vissza, amelyek megalkotják a társadalmi rend egységeit. Az utolsó erődtítmény Weber meggyőződése volt arról, hogy a történelem egy olyan racionalitás felé halad, ami a vallást és metafizikát az irracionalitás vilá-

gába úzi. És ez sem volt valami ledönthetetlen erődítmény, miután kiderült, hogy senki sem köteles belépni, az ember egész egyszerűen körbetekinthet, és újra felfedezheti általában a metafizika racionalitását, különösen a filozófiai antropológiát, azokat a tudományterületeket, amelyeket Max Weber oly gondosan került.

A megoldás receptje jóval egyszerűbb, mint az alkalmazása. A tudomány nem egyetlen tudós kizárólagos teljesítményét jelenti, hanem egy közösségi munkát értünk alatta. A hatékony közös munka csak egy szellemi kultúra hagyományain belül képzelhető el. Ha a tudomány olyan romos állapotban van, mint amilyenben 1900 környékén volt, már az elméleti keretek rekonstrukciója is tiszteletre méltó vállalkozás, nem is beszélve arról a hihetetlen mennyiségű anyagról, amelyet felül kell vizsgálni ahhoz, hogy helyreállíthassuk a problémák és tények relevanciájának rendjét. Mindezek mellett nem szabad alábecsülnünk a vállalkozással járó személyes problémákat sem: az ebben a helyzetben előkerülő új, esetleg vadnak tűnő elméletek valószínűleg a környezet ellenállásába fognak ütközni. Az alábbi példával ezeket a nehézségeket szeretném érthetőbbé tenni.

Weber, ahogy azt már említettem, a történelemre a pozitivistá racionalizmus folyamatos növekedéseként tekintett. A rend tudománya felől szemlélve azonban a *scientia prima* kirekesztése a racionalitás területéről nem a racionalizmus növekedésével, hanem – épp ellenkezőleg – annak csökkenésével fog járni. Amit Weber – Comte nyomdokain haladva – modern racionalizmus alatt értett, ebből a szempontból modern irracionalizmusnak tekinthető. A társadalmilag elfogadott jelentés efféle megfordítását bizonyára sokan elnezték volna, de az új magyarázat még ennél is tovább megy. A már kifejlődött tudományok elvetésének és a racionalitásnak alacsonyabb szintjéhez történő visszatérésnek nyilvánvalóan mélyebb motívumai kell legyenek. Egy alaposabb vizsgálat valamiféle vallási tapasztalatot tárna föl az ontológia és a filozófia antropológia *ratio*-ja elutasításában – és ami azt illeti, 1890-ben már megkezdődött a szocializmus vallásként történő tanulmányozása is, amely aztán a későbbiekben a totalitárius mozgalmak szélesebb körű vizsgálatává terebélyesedett, amelyben a mozgalmakat újdonsült „mítoszként” vagy vallásként kezelték. A vizsgálat ezenfelül feltárta a racionalitás és a vallási tapasztalat típusai közötti kapcsolat általános problémáját. Egyes vallási élményeket magasabb rendűnek találunk, mint másokat, mégpedig annak az objektív kritériumnak a függvényében, hogy milyen mértékű racionalitást vonnak be a valóság értelmezésébe. A görög misztikus filozófusok, illetve a kereszténység vallási tapasztalásai ezek szerint magasabb rendűnek tűnnek a számunkra, mert lehetővé teszik a metafizika kibomlását, Comte és Marx vallási tapasztalatait pedig kevesebbre értékeljük, mert nem vetnek föl metafizikai kérdéseket. Ez az elképzelés tökéletesen szembemegy azzal a pozitivistá koncepcióval, amely szerint az emberiség fejlődése a korai vallásos vagy teológiai stádiumtól a tudomány és a racionalizmus felé halad. Ebből a nézőpontból nézve

az előbbi elmélet szerint a fejlődés nem csupán a racionalitás egy magasabb fokára felől halad egy alacsonyabb szint felé, hanem ráadásul az értelem e hanyatlása egy vallásos visszalépés következményének tekintendő. Mindezzel a nyugati történelem több évszázados értelmezését döntjük meg, és e forradalmi változás nyilvánvalóan heves ellenkezést vált ki a „progresszív” nézet képviselőiből, akik hirtelen a retrográd irracionalista helyzetében találják magukat.

Azért állítottuk párba a racionalizmus újraértelmezésének lehetőségeit és a pozitivistá történelemfelfogást, hogy megmutassuk a politikatudomány helyreállításának századforduló környéki elképzelését. Lépten-nyomon az előbbiekhöz hasonló elméletek bukkantak föl, de annak megértésétől, hogy valami komoly baj van a tudománnyal, hosszú út vezet annak a pontos megállapításához, hogy mi is vele a probléma – ahogyan az is messze esik a probléma megoldásától, ha csak annyit döntünk el, hogy miképpen fogunk majd hozzá. Több feltételnek is teljesülnie kell, mielőtt határozott állításokat fogalmazhatnánk meg a témával kapcsolatban. Ismernünk kell az ontológiát, fel kell eleve-nítenünk a metafizikai spekuláció művészetét, és ami a legfontosabb: vissza kell állítanunk a filozófiai antropológia tudománystátuszát. Az így visszanyert mércével mindezek után pontosabban meghatározhatjuk a pozitivistá álláspont irracionális vonásait. Ennek során a vezető pozitivistá gondolkodók műveit kell elemeznünk, és fel kell tárnunk azokat a pontokat, ahol elutasítják a racionális érvelést – így például Comte-nál vagy Marxnál rámutathatunk arra, hogy ezek a szerzők fölismerték ugyan a metafizikai kérdések érvényességét, de nem vettek tudomást róluk, ugyanis ha így tettek volna, lehetetlenné vált volna az az irracionális érvelés, amelyet követtek. Amikor továbbhaladva az irracionalizmus motivációit próbáljuk meg föltárni, a pozitivistá gondolkodás a forrásai alapján egyfajta teologizálásnak bizonyul. Meg kell fejtenünk, hogy miféle vallásos tapasztalat húzódhat meg a jelenség hátterében, ez pedig csak akkor lehetséges, ha rendelkezésünkre áll egy kellően kidolgozott elmélet a vallási fenoménről, ugyanis csakis ebben az esetben lehetünk képesek megállapítani, hogy milyen konkrét esettel állunk szemben. Az elmélet további gazdagításához, ahhoz, hogy megvizsgáljuk a racionalitás fokozatai és a vallásos tapasztalások közötti kapcsolatokat, a görög filozófia elmélyült tanulmányozására van szükség, amelynek során fényt deríthetünk a metafizika kibontakozása és a metafizika művelői által megélt vallásos tapasztalások összefüggéseire. A középkori metafizika tanulmányozása ugyanerre vezet bennünket a kereszténységgel kapcsolatban. A vizsgálat során ki kell mutatnunk a görög és keresztény metafizika közötti jellegzetes különbségeket, amelyek feltehetőleg a vallási különbségekre vezethetők vissza. Csak a fenti előkészítő kutatások elvégzése után, mikor már van egy elképzelésünk a kérdés felvetéséről, amikor az állításaink mögött megbízható források állnak, csak ekkor láthatunk hozzá a végső feladathoz: egy elméletileg értelmes történelmi rend kereséséhez, amelyben elhelyezhetjük a sok különböző vizsgált jelenséget.

A restauráció folyamata már megkezdődött, és mára érte el azt a fejlettségi szintet, ahol már azt mondhatjuk, hogy legalábbis az alapjait már megvetettük egy új tudománynak. E nagyívű vállalkozásnak a részletes ismertetése túlnyúlna jelen munka keretein – annál is inkább, mert ez csakhamar a huszadik század első felének tudománytörténeti összefoglalásává válna.¹ A most következő előadások a reprezentáció problémájáról ezt a mozgalmat szeretnék megismertetni az olvasóval: a politikatudomány helyreállításának mozgalmát.

I. Reprezentáció és létezés

1.

A politikatudomány egyik komoly problémája a saját természetéből fakad: abból, hogy a politikatudomány az ember mint történelmi létező tudománya. Az ember nem várja el a tudománytól, hogy világossá tegye számára a maga életét, és amikor az elméleti szakember a társadalmi valósághoz közelít, arra kell rádőbbennie, hogy ezt a területet már kitöltötte valami, amit a társadalom önértelmezésének nevezhetnénk. Az emberi társadalom nem egy pusztán tény vagy esemény, nem a külső világ egy tárgya, amelyet a szemlélő bármely természeti jelenséghez hasonlóan tanulmányozhat. Bár az egyik fontos összetevője éppen az externalitás, mégis egy egész kis világot alkot, amelyet azoknak az emberi lényeknek a fénye ragyog be, akik az önmegvalósítás módjaként és feltételeként folyamatosan megteremtik és fenntartják ezt az apró kozmoszt. Az egészet egy finoman kidolgozott szimbolika világítja meg, amely egységeségében és differenciáltságában változó lehet (ez lehet rítus, mítosz vagy elmélet is), és ez a szimbolizmus jelentést ad neki oly mértékben, amennyire a szimbólumok alkotják meg a *kozmoszt* lényegi szerkezetét; a tagok és csoportok közötti viszonyokat pedig megismerhetővé teszi az emberi lét misztériuma számára. A társadalom önmegvilágítása a szimbólumokon keresztül a társadalmi valóság elválaszthatatlan, vagy akár azt is mondhatjuk, hogy lényegi része, ugyanis a társadalom tagjai a szimbólumok használatával nem véletlenszerű dologként tekintenek rá, hanem úgy, mint az emberi létezés lényegére. És – épp fordítva – a szimbólumok azt a tapasztalatot is kifejezik, hogy az embert az teszi valójában emberré, hogy része egy nála nagyobb egésznek, amely meghaladja az ő partikuláris létezését, azzal, hogy osztozik a *xynonban*, a józan észben (Hérakleitosz, az első olyan nyugati gondolkodó szavaival élve, aki megkülönböztette a fogalmat). Ennek megfelelően minden emberi társadalom egy-egy sor szimbólumon keresztül értheti meg magát – ezek gyakran igen összetett nyelvi szimbólumok, amelyeknek semmi közük sincsen a politikatudományhoz. Ez a fajta önmegértés évezredekkel megelőzi a politikatudományt, az arisztotelészi politikai *episztémé* első felbukkanását. A politikatudomány a születésekor nem egy *tabula rasa*-val kezdődött, amire ráírhatta a fogalmait. A politikatudomány minden esetben a társadalom önértelmezésének

¹ A huszadik század első felének esztétikája elképesztően bonyolult, mivel nem tekinthető másnak, mint a szellemi kultúra tizenkilencedik század végi totális lerombolásából történő lassú felépülésnek (amely során sok próbálkozás végül zsákutcának bizonyult). Ennek a folyamatnak a kritikai vizsgálata talán még mindig korai lenne, mivel még nem ült el a csatazaj – ami azt illeti, egy átfogó tanulmány létrehozása a témában a mai napig várat magára. Létezik azonban egy friss bevezetés a kortárs filozófiába (I. M. Bochenski: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern, 1947), amely (néhány technikai problémától eltekintve) jól mutatja, hogy mennyi mindent lehet tenni még ma is. A szerzőt – a könyv címlapján is feltüntetett – mottók vezérik a könyvben: Marcus Aurelius „a filozófus, a pap és az istenek segédei” mondata és egy Bergson-idézet – „A filozófiának is megvannak a maga írástudói és farizeusai”. Bochenski a különböző filozófiai irányzatokat az ontológiájuk értéke alapján rendszerezi, a legalacsonyabbtól a legmagasabb felé haladva az „anyag”, „idea”, „élet”, „lényeg”, „létezés” és „lét” címeken keresztül. Az utolsó fejezetben, amelyben a létfilozófiáról beszél, angol és német metafizikusokkal (Samuel Alexander, Alfred N. Whitehead, Nicolai Hartmann) és a neotomistákkal foglalkozik. A könyv első fejezete a legalacsonyabb értékű ontológiákkal foglalkozik, és így halad sorban (növekvő érték szerint) Bertrand Russelltől a neopozitivismuson át a dialektikus materializmusig.

gazdag talajáról indul, és a társadalomban már meglévő szimbólumok kritikai vizsgálatával folytatódik. Amikor Arisztotelész megírta az *Etikát* és a *Politikát*, amikor a poliszról, annak fölépítéséről, a polgárról, a különböző kormányzati módokról, az igazságról vagy a boldogságról gondolkodott, nem ő találta ki ezeket a kifejezéseket, és nem ő töltötte meg ezeket kedve szerinti tartalommal. Azokkal a szimbólumokkal dolgozott, amelyeket társadalmi környezete kínált a számára, alaposan megvizsgálta azokat a jelentéseket, amelyeket közösnek tekinthetünk bennük, majd elrendezte és tisztázta ezeket a jelentéseket az elmélet szempontjai alapján.²

Mindezzel korántsem mondtam el mindent a politikatudomány sajátos helyzetéről, de ennyi elegendő a mostani célomhoz. Mindez lehetővé teszi számomra, hogy levonjak belőlük néhány elméleti következtetést, amelyeket aztán később a reprezentáció témakörében is alkalmazhatok.

Amikor egy elméletalkotó a saját elméleti helyzetére reflektál, két szimbólumkészlettel találja magát szemben: a nyelvi szimbólumokkal, amelyek a társas *kozmiön* részeként jönnek létre, miközben az megvilágítja önmagát, és azokkal a nyelvi szimbólumokkal, amelyeket a politikatudomány használ. Ez a két szimbólumkészlet összefügg egymással abban az értelemben, hogy az utóbbi az előbbiből származik, és egy olyan folyamat során jött létre, amit egyelőre kritikai tisztázásnak fogok nevezni. Ennek a folyamatnak a során néhány olyan szimbólum, amely létezik a valóságban, kiesik, mert nem tűnnek hasznosnak a tudomány számára, emellett pedig új, mesterségesen létrehozott szimbólumok kerülnek be a készletbe annak érdekében, hogy megfelelően leírassuk általuk a valóság részét képező szimbólumokat. Így például, ha egy elméletalkotó a keresztény eszkatológiai szimbólum immanens hordozójaként írja le a marxi szabadság birodalmát, amely a kommunista forradalommal jött létre, akkor a „szabadság birodalma” a valóság része, egy olyan szekuláris mozgalom eleme, amelynek a marxizmus csupán egy hajtása, az „immanens”, „hiposztázis” és „eszkatológia” pedig a politikatudomány fogalmai. Az imént használt kifejezések nem fordulnak elő a marxista mozgalom valóságában, a „szabadság birodalma” kifejezéssel a kritikai tudomány nem képes mihez kezdeni. Ennélfogva nem is beszélhetünk két külön, eltérő jelentéssel bíró kifejezéshalmazról, és ugyanilyen hiba lenne, ha egyetlen kifejezéshalmazra és két eltérő jelentéscsoportra gondolnánk. Inkább úgy kell elképzelnünk a dolgot, mint két szimbólumkészletet, amelyekben a fonémák gyakran átfedik egymást. Sőt, a szimbólumok a valóságban oly nagy mértékben a feltáró folyamat termékei, hogy a két halmaz elemei gyakran jelentésükönél fogva is kötődnek egymáshoz, olykor pedig azonosak is lehetnek. Ez a bonyolult viszony óhatatlanul zavarossá teszi a helyzetet, pontosabban épp itt keresendő annak a félreértésnek a forrása, amely szerint a politikai valóságban alkalmazott szimbólumok elméleti fogalmak lennének.

² Arisztotelész: *Politika*, 1280a7 ff.

Ez a félreértés sajnálatos módon mélyen átitatta a mai társadalomtudományokat, és épp ezért történhet meg az, hogy egyesek „a kormányzás szerződéselméletéről”, „a szuverenitás elméletéről” vagy „marxista történelemelmületről” beszélhetnek, holott valójában az is meglehetősen kétséges, hogy az imént „elméletekként” emlegetett elképzelések egyáltalán kritikai értelemben vett elméleteknek minősülnek-e. A tömérdék különféle „politikaelmélet-történet” a szimbólumok valóságos áradatát szabadítja ránk, ezek pedig javarészt vajmi kevésbé elméletiek. Ebben a zűrzavarban néhány olyan politikatudományi felismerés is elsikkad, amelyet pedig már az antikvitás is ismert. Vegyük például a szerződéselméletet! Ebben a konkrét esetben például megfeledezünk arról, hogy Platon már igen átfogó elemzéssel szolgált a szerződés szimbólumáról, amelyben nem csupán arra mutatott rá, hogy egy nem elméleti dologról beszélünk, hanem még a szimbólum gyökereit képező tapasztalat típusát is megvizsgálta. Bevezette a *doxa* szakkifejezést a szimbólumok azon osztályának jelölésére, amelyek között a „szerződéselmélet” megvalósulhat, és megkülönböztette őket az elméleti szimbólumoktól.³ A mai elméletalkotók már nem erre használják a *doxa* kifejezést, de mást sem találtak helyette: a megkülönböztetés feledésbe merült. Ehelyett az „ideológia” kifejezés jött divatba, az pedig, amit értenek alatta, némely tekintetben kötődik a platóni *doxához*. Éppen ez a szó az, amely további zűrzavart okozott annak következtében, amit Mannheim *allgemeine Ideologieverdacht*-nak, általános ideológiagyánúnak nevezett. A kifejezés jelentése olyannyira kiszélesedett, hogy végül a politikáról szóló állításokban alkalmazott összes szimbólumra kiterjedt, még az elmélet szimbólumkészletére is: számos olyan művelője akad a politikatudománynak napjainkban is, akik még a platóni-arisztoteléanus *episztémét* is ideológiának bélyegeznék.

A zűrzavar egy további tünetének tekinthetjük a vitakultúra egyes változásait is. Nemegyszer fordult elő, hogy egy politikai téma tárgyalása során egy diák (ami azt illeti, nem is minden esetben diák volt a vitapartner) nekem szegezte a kérdést, hogy én a magam részéről miként definiálom a fasizmust, a szocializmust vagy bármi hasonló „izmust”. A kérdezőt – aki tanulmányai során azt a nézetet sajátította el, amely szerint a tudomány nem más, mint egy kazalnyi szótári definíció – nemegyszer meglepte a válaszom, amely szerint nem érzem úgy, hogy az én feladatom lenne definiálni ezt vagy azt a fogalmat, miután az említett típusba tartozó mozgalmak szimbólumrendszerükkel egyetemben a valóság részét képezik, de definiálni csak fogalmat lehet, a valóságot nem, illetve erősen kétlem, hogy a szóban forgó nyelvi szimbólumokat a kritikai vizsgálódás eszközeivel megtisztíthatjuk annyira, hogy bármiféle belátható hasznukat vehetnénk a tudományban.

Most már készen állunk arra, hogy érdemben beszélhessünk a reprezentációról. A most következő észrevételeimből világossá válhat, hogy igen nehéz

³ Platon: *Állam* 358e-3672.

feladat előtt állunk, ha az igazságkeresés kritikai mércéjének megfelelően vezetjük kutatásunkat. A valóság részét képező elméleti fogalmakat és szimbólumokat gondosan meg kell különböztetnünk egymástól, ügyelnünk kell a valóság és az elmélet közötti átmenet pontos meghatározására, az így nyert fogalmak kognitív értékét tágabb elméleti összefüggésbe helyezve kell ellenőriznünk. Az általunk alkalmazott módszer tehát gyakorlatilag megegyezik Arisztotelész módszerével.

2.

A legjobb, ha először a témával kapcsolatos alapvető kérdéseket tisztázzuk. Ahhoz, hogy megállapítsuk, melyek ezek, érdemes visszagondolnunk az előadás elejére. Egy politikai társadalom *kozmiója* belülről van megvilágítva, ez a meghatározás azonban épp az externalitást, a külsődlegességet hangsúlyozza mint az egyik lényegi összetevőjét. A *kozmió*nak belső jelentésvilága van, de ez a világ csakis a hús-vér emberi lények világában válik megragadhatóvá, abban a világban, amelyben az emberek a testükkel vesznek részt a világ organikus és szervetlen külsődlegességében.

Egy politikai társadalom felbomlása nem csupán azon vélekedések szétmálása következtében történhet meg, amelyek cselekvővé tették azt a történelemben, hanem akkor is, ha a tagjai szétszóródnak, és nem képesek egymással tartani a kapcsolatot, vagy pedig – szélsőséges esetben – akkor, ha kiirtják őket. Az is előfordulhat, hogy a társadalom súlyos kárt szenved, sérülnek a hagyományai, vagy pedig elnyomják vagy megsemmisítik a politikai és szellemi uralkodó kisebbséget. A társadalom külsődleges létezéséről akkor beszélhetünk, ha – amint azt rövidesen látni fogjuk – témánk elméleti alapkérdéséről ejtünk szót.

Az Egyesült Államokhoz, az Egyesült Királysághoz, Franciaországhoz, Svájcra, a németalföldi államokhoz vagy a skandináv királyságokhoz hasonló országokat a politikai vitákban és a sajtóban is rendre úgy emlegetik, mint amelyek reprezentatív intézményekkel bírnak. Ebben az esetben a kifejezés a politikai valóság körébe tartozik. Ha a szimbólum használóját megkérjük, hogy mondja el, mit ért alatta, csaknem biztosra vehetjük, hogy egy ország intézményei akkor minősülnek reprezentatívnak, ha a törvényhozó testület tagjait szavazással választották meg. Ha tovább tudakozódunk, kiderül, hogy a választadó elfogadja az amerikai választási rendszert, amelyben a szavazók választják meg az elnököt, de érvényesnek tekinti az angol rendszert is, ahol a parlamentben többséggel bíró párt adja a kormányt. Elfogadja ezenkívül a svájci rendszert is, amelyben a kormányt a két kamara közösen jelöli ki, és valószínűleg még egy uralkodó gondolatával is megbékélne, amennyiben az uralkodó csakis az ezért felelős miniszter jóváhagyásával intézkedhet. Ha bővebben ki kellene fejtenie, hogy mit is ért az általános választás alatt, valószínűleg elsőként azt emelné ki,

hogy ebben az esetben minden, a korhatároknak megfelelő és egy adott területen élő ember jogosult az őt képviselő személyek megválasztására, de nem biztos, hogy tagadná a reprezentatív jellegét abban az esetben, ha például a nők nem kapnának szavazati jogot vagy ha a választókerületeket nem elhelyezkedés, hanem személyes szempontok szerint osztanák föl. Végezetül valószínűleg viszonylagos gyakori választásokat szeretne, és szóba hozná a pártokat is mint a választási folyamat megszervezőit és mediátorait.

Milyen tudományos hasznót hajthat egy efféle válasz egy elméletalkotó számára? Van egyáltalán kognitív értéke?

Egyértelmű, hogy a választ nem tekinthetjük értéktelennek. A fentebb felsorolt országok létezését nyilvánvalóan el kell fogadnunk anélkül, hogy túl sok kérdést tennénk föl azzal kapcsolatban, hogy miért jöttek létre – vagy akár azzal kapcsolatban, hogy mit jelent maga a létezés. A válasz egy létező kereten belül megvilágítja az intézmények egy területét, de maga a keret homályban marad. Ténylegesen létezik néhány olyan ország, amely beleesik ebbe a keretbe, és amennyiben az intézmények kutatása valóban fontosnak tekinthető, a válasz komoly tudományos értéket hordoz magában. Mindezekon túlmenően ez a tudáshalmaz az egyes országok különböző intézményrendszereiről szóló tudományos szakmunkák formájában kétségbevonhatatlanul jelen van a tudományban. Ezekben a munkákban a szerzők a modern reprezentatív kormányzat különböző kuszaságait próbálják kibogozni, megpróbálnak rámutatni a működésükhöz szükséges kiegészítő intézmények szerepére, illetve összehasonlító tanulmányok esetében megkísérlik pontosabban meghatározni az egyes típusokat és azok változatait. E tanulmányok elméleti relevanciája kétségbevonhatatlan, legalábbis elvileg: egy politikai társadalom külsődleges létezése ugyanis a társadalom ontológiai szerkezete részét képezi. Bármennyire is bizonyulnak majd relevánsnak, amikor egy szélesebb elméleti kontextusba helyezzük őket, a társadalom külsődleges megvalósulásának típusai valamilyen szinten minden esetben relevánsak lesznek.

Az e szinten lévő reprezentatív intézmények elméletének alkotása során a leíró fogalmak pusztán a külső világ egyszerű adataira vonatkoznak: földrajzi körzetekre, a körzetek lakóira, férfiakra, nőkre, a korukra, szavazataik megoszlására, amely csupán papírszeletekre rajzolt ikszeket jelent, amelyeket különböző nevek mellé helyeznek. Mindezt azután különféle számítások alapján arra használják föl, hogy más emberi lényeket tegyenek meg az emberek képviselőivé, akiket ez úton olyan formális cselekvésekkel bíznak meg, amelyeket külsődleges adatok alapján és egyéb módokon elemezhetünk. Miután a fogalmak a társadalom belső önértelmezésében még igencsak egyszerűek, témánk ezen aspektusát tekinthetjük eleminek, a reprezentáció leíró típusát pedig, amelyet ezen a szinten felállíthatunk, elemi típusnak is tekinthetjük.

A téma elemi megközelítése elvi alapokon nyugszik, kognitív értékét pedig csakis úgy ítéltük meg, ha a típust – ahogy a korábbiakban is javasoltuk – szélesebb elméleti összefüggésben szemléljük. Az elementáris típus csupán az

intézmények azon részének vizsgálatát teszi lehetővé, amelyek egy meglévő kereten belül léteznek, ennek a keretnek a meglétét pedig nem kérdőjelezhetjük meg, érdemes tehát néhány kérdést föltennünk arra vonatkozólag is, ami jelen vizsgálódásainkban a homályban marad.

3.

E kérdések felvetésénél ismét az arisztotelészi módszert fogom alkalmazni: akként vizsgálom a szimbólumokat, ahogyan azok a valóságban megjelennek. Vizsgálódásainkhoz kiváló témaként kínálja magát a szovjet intézményrendszer reprezentatív jellegének vizsgálata: a Szovjetunió gyönyörűen megfogalmazott alkotmánnyal rendelkezik, amelynek alapján intézményeit az elemi típusba sorolhatjuk. Az alkotmány reprezentatív karakteréről azonban a nyugati demokraták és a kommunisták merőben eltérően gondolkodnak: a nyugatiak azt állítják, hogy a reprezentáció mechanizmusa önmagában még nem elegendő, a szavazónak valódi választást kell hoznia, és az alkotmány által kínált egypártrendszer lehetetlenné teszi a választást. A kommunisták úgy vélik, hogy a megfelelő képviselők szívükön viselik a nép érdekeit, és az egyéni érdekeket kergető pártok kizárása elengedhetetlen ahhoz, hogy az intézmények valóban az embereket képviseljék, és csupán azokat az országokat tekinthetjük népi demokráciáknak, ahol a kommunista párt számára tartják fenn ezt a feladatot. A kérdés tehát a képviseleti párt közvetítői szerepének tisztázásán dőlhet el.

Az ügy jóval összetettebb annál, mintsem hogy rögtön dönthessünk róla. A kérdés mélyére kell néznünk, és az sem segít a helyzet tisztázásában, ha felidézzük, hogy az Amerikai Egyesült Államokat megalapító államférfiak úgy gondolták: képviseletről csakis akkor beszélhetünk, ha egyáltalán nincsenek is pártok. Mások csupán annak tulajdonítják az angol kétpártrendszer létrejöttét, hogy az angol arisztokrácia annak idején két pártra szakadt, megint mások pedig úgy tekintenek az amerikai rendszer két pártjára, mint egyazon párt két különböző frakciójára. A különböző álláspontokat tehát a következőképpen lehetne összefoglalni: a képviseleti rendszer akkor lehet ténylegesen is reprezentatív, ha nincsenek pártok, vagy ha csak egy párt van, illetve ha legalább két pártról beszélünk, vagy pedig akkor, ha a két meglévő párt egyazon párt két külön szárnyának tekinthető. A teljesség kedvéért még felhozhatjuk a pluralista pártállam elméletét is, amely az első világháború után jött divatba, és amelynek mélyén az a meggyőződés rejlik, hogy a képviseleti rendszer működésképtelenné válik, ha két vagy több párt között elvi ellentétek húzódnak.

Az előbbiekből a következő következtetéseket vonhatjuk le: a reprezentáns intézmények elemi típusai nem merítik ki a reprezentáció problémakörét. A véleménykülönbségek vizsgálatából leszűrhetjük, hogy a képviseleti folyamat csak akkor nyer értelmet, ha néhány, a folyamat lényegéhez tartozó felté-

tel teljesül, a folyamat intézményesítése pedig nem vonja maga után automatikusan magát a lényegét. Egyetértés uralkodik továbbá abban is, hogy a lényeg fenntartásához bizonyos mértékben elengedhetetlen a közvetítő intézmények – a pártok – megléte, illetve abban, hogy ezek a közvetítők meg is ronthatják a lényegét. Mindezen túl azonban totális zűrzavar uralkodik: a szóban forgó lényeg homályosan kötődik a nép akaratához, de az, hogy mit értünk a „nép” szimbóluma alatt, nem válik világossá (erre a későbbiekben még visszatérek). A lényeg szabad áramlásához szükséges pártok számáról szóló vita mögött egy rejtett, mélyebb problémát találhatunk, amelyet a pártszámlálgatással nem vagyunk képesek feloldani, így az egypártrendszer elképzeléséhez hasonló típuselméleteket érdemes fenntartással kezelnünk. Elképzelhető, hogy van némi gyakorlati hasznuk a kurrens politikai vitákban, de nyilvánvaló, hogy nem tisztázottak eléggé ahhoz, hogy tudományos értéket tulajdoníthassunk nekik. Ugyanahhoz az elsődleges osztályhoz tartoznak, mint a képviseleti intézmények elsődleges típusának fogalma.

Ezek a korai módszertani vizsgálatok a látszat ellenére nem vezettek zsákutca, ám az, hogy mit nyerhettünk velük, homályos, mert túl sokat akarunk markolni a kutatás során. A téma tisztázása érdekében le kell szűkítenünk a témánkat, erre pedig keresve sem találhatnánk jobb témát, mint a Szovjetuniót.

4.

Bár arról erősen megoszlanak a vélemények, hogy a szovjet kormány valóban a nép érdekeit képviseli-e, abban egy pillanatig sem kételkedhetünk, hogy a kormány mindenesetre a szovjet társadalmat képviseli, ahogyan az történelmi cselekvésre létrejött politikai társulásként létezik. A szovjet alkotmány jogi és adminisztratív intézkedései az államon belül hatékonyak abban az értelemben, hogy a nép engedelmeskedik nekik, az engedetlenséget pedig politikailag közömbös mértékűre korlátozzák, és az is kétségtelen, hogy a Szovjetunió jelentős erőt képvisel a nemzetközi hadszíntéren, mivel egy hihetetlen hadigépezetet képes fenntartani a társadalom emberi és anyagi erőforrásainak felhasználásával.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy az elmélet a szovjet rendszer esetében termékeny talajra lelt. Ugyanis cselekvő politikai társulásként történő vizsgálata során egy, a történelemben egyre élesebben kirajzolódó hatalmi egység kerül a szemünk elé. A politikai társulások annak érdekében, hogy cselekvőképessé lehessenek, valamiféle belső struktúrával kell, hogy rendelkezzenek, amelynek értelmében egyes tagjai – az uralkodó, a kormányzat, a fejedelem, a szuverén, a magisztrátus stb., az adott kor terminológiájának függvényében – arra számíthatnak, hogy a parancsaiknak engedelmeskedni fognak, ezeknek a cselekedeteknek pedig a társadalom egzisztenciális szükségleteinek megfelelőeknek kell lenniük (például az ország védelmét vagy az igazság végrehajtását

kell szolgálniuk, ha megengedhetek magamnak egy ilyen középkorias meghatározást). Az efféle társadalmak, amelyek belső végrehajtórendszerrel rendelkeznek, nem az örökkévalóság óta állnak fenn, hanem a történelemben jöttek létre egy olyan folyamat eredményeképpen, amelyben az emberi lények – mondjuk úgy, hogy a társadalom önmeghatározásaként – egy cselekvő közösséget hoztak létre. Ennek az önértelmezésnek vagy önkifejezésnek az eredménye az, hogy egyes emberek – az uralkodók – a társadalom nevében cselekedhetnek, és az is, hogy ezeket a személyeket nem csupán egyéneknek tekintik, hanem az adott társadalom képviselőinek. Ezzel együtt jár például az is, hogy egy olyan általános érvényű szabály, amely a hétköznapi életet érinti, és egy ilyen személytől ered, a társadalom tagjai számára nem csupán egy morálfilozófiai kérdésnek tekintendő, hanem egy kötelező érvényű szabálynak. Ha az illető cselekedeteit ilyen, általános érvényű rendelkezéseknek tekintik, a személyt a társadalom képviselőjének fogadhatjuk el.

Ha a képviselet jelentését ebben a tekintetben a működő elfogadásra alapozzuk, meg kell különböztetnünk a fogalmat az elfogadás egyéb típusaitól, és tisztáznunk kell az ágens és a képviselő közti különbséget. Ágensnek tekintjük tehát azt, akit a feljebbvalója egy meghatározott feladat meghatározott instrukciók szerinti végrehajtásával bíz meg, képviselőnek pedig azt nevezzük, akinek a társadalomban elfoglalt szerepénél fogva jogában áll minden meghatározott szabály- vagy területmeghatározás nélkül a társadalom képviselőjeként cselekedni anélkül, hogy a társadalom többi tagja kétségbevonhatná az intézkedéseit. Az ENSZ egy delegáltja például ágens, aki az általa képviselt ország kormányának engedelmeskedik, maga a kormány pedig az adott társadalom képviselője.

5.

Nyilvánvaló, hogy egy adott társadalom reprezentáns uralkodója nem képviselheti a társadalom egészét anélkül, hogy valamiféle meghatározható viszonyban álljon a társadalom többi tagjával. Napjaink politikatudományának egyik fő problémája épp ebben keresendő, ugyanis a demokratikus szimbolizmus nyomására a két viszony terminologikus megkülönböztetését olyan hévvel utasították vissza, hogy ez már magában is hatással volt a politikaelméletre. Az uralkodói hatalom még a demokráciában is uralkodói hatalom, akár tetszik, akár nem. A kormány a népet képviseli, a „nép” szimbóluma pedig az idők során két olyan jelentést vett fel, amelyet a középkorban például még anélkül el lehetett volna választani egymástól, hogy ez különösebb érzelmi reakciókat váltott volna ki az emberekből. Ez a két jelentés pedig a „birodalom” és az „alattvalók”.

A demokratikus szimbolizmus előbb említett nyomása egy, a középkor végéig visszanyúló terminológiai feszültség végpontját jelenti, amely a nyugati

politikai társadalmak születésével egyidős. A Magna Charta például *commune consilium regni nostri*-ként, „királyságunk tanácsaként”⁴ hivatkozik a parlamentre. Vegyük csak szemügyre ezt a mondatot! A királyság tanácsaként említi a parlamentet, nem pedig a nép képviselőjeként, a királyság pedig a király birtoka. Ez a megfogalmazás egy olyan kor sajátja, amelyben két eltérő társadalom-meghatározás találkozott egymással: először a király a királyság egyedüli képviselője, és a reprezentációnak ez az egyedülisége hozzátartozik a „királyság” szimbólumához. A következő fázisban a királyságon belül létező közösségek, megyék, járások és városok kezdenek eljutni arra a szintre, amelyben már ki szeretnének állni a maguk cselekedeteiért, a bárók pedig már nem önálló hűbértokokban gondolkodnak, és *baronagium*okat, olyan önálló cselekvésre képes közösségeket alkotnak, mint amilyenekkel a Magna Charta *forma securitatis*-ában találkozhatunk. Jelen témánk szempontjából nem szükséges kibontanom ennek a bonyolult folyamatnak a részleteit, itt és most csupán az érdekel, hogy bizonyos meghatározott közösségek képviselői találkozássukkor egy magasabb rendű közösséget alkotnak (végső soron a parlament alsó- és felsőházát), amely egy, még ennél is nagyobb társadalom, a királyság képviselőjeként határozza meg magát. A társadalom egyre pontosodó önmeghatározása során tehát egy adott feltételek mentén létrejött, összetett reprezentánsként fogalmazza meg magát, emellett pedig egy olyan szimbólumrendszert épít fel, amely egyúttal kifejezi a maga belső hierarchikus rendszerét is.

A Magna Charta utáni századokban a képviselet súlya továbbra is a király vállaira nehezedett. A lordok házáat összehívó iratok a tizenharmadik és tizennegyedik század során ugyanazt a terminológiát alkalmazták, amely elismerte ugyan a társadalmi változásokat, de az új képviselőket még mindig a király színe elé citálták. Nemcsak a királyság tartozik a királyhoz, hanem az egyházi és az ipari vezetők és a városok is, a magánkereskedők viszont már nem kapnak helyet a képviselet szimbolizmusában. Ők nem a királyhoz, hanem a „királysághoz”, a „városhoz”, vagyis valamilyen meghatározott alosztályhoz tartoztak.⁵ A társadalom hétköznapi tagjait a „királyság polgárainak” vagy „lakóinak”⁶ nevezték. A „nép” szimbóluma nem játszik különösebb szerepet a meghatározásban vagy a képviselet folyamatában, inkább csak a „királyság” szinonímájaként alkalmazzák nagyjából úgy, mint ahogy a „királyság közjólétéről” beszélhetünk.⁷

Ennek a reprezentatív hierarchiának az összeolvasztása egyetlen reprezentáns személyre, a parlamentben székelő királyára, meglehetősen sok időt vett igénybe, ráadásul magát a folyamatot is csak több évszázaddal később sikerült

⁴ Magna Charta, 12. fejezet.

⁵ Writ of Summons to a „Colloquium” of Merchants (1303), in Stubbs, Select Charters (8th ed.), 500.

⁶ Summons of the Archbishop and Clergy to Parliament (1295), *ibid.*, 485.

⁷ Summons to the Parliament of Lincoln (1301), *ibid.*, 499.

megragadni, mégpedig VIII. Henrik idején a Ferrers-ügyben. „Bíráink arról tájékoztattak bennünket, hogy sosem viselhetünk nagyobb méltóságot uralkodásunk alatt, mint a parlamentben töltött idő során, ahol mi mint a fej, önök pedig mint a politikai test többi része, együttesen és elválaszthatatlan kötelékben együttműködve oly módon működünk együtt, hogy minden olyan sértés, amely Házunk akár legszerényebb jelentőségű tagja kénytelen elszenvedni, ezen idő alatt olyannak tekintendő, mint amelyet saját személyünk és az egész parlament ellen követtek el.” A Parlament és a király közötti hatalmi különbség megmarad, de most már ábrázolhatjuk úgy is, mint a fej és az általa irányított test viszonyát, az eredmény pedig egy olyan „politikai test” lett, amelyben a király fényét a parlamenti reprezentációban való részvétel emeli, a parlament tekintélyét pedig a királyi reprezentáció fenségességében való részvétele növeli.

A fentiek alapján könnyen belátható, milyen irányba tart ez a folyamat: amikor a társadalom artikulálja magát, a reprezentatív odáig fog terjeszkedni, amíg a társadalom tagsága politikailag artikulált lesz egészen az utolsó egyénig, ezzel párhuzamosan pedig a társadalom a maga képviselőjévé válik. Ezt a szimbolikus határt Lincoln mesteri, dialektikus, tömör meghatározásával már elértük: „a nép kormányzata a nép által a népért”. A „nép” fogalma ebben a meghatározásban egy meghatározott politikai társadalmat, annak képviselőit és azokat a tagjait takarja, amelyeket érintenek a reprezentáns lépései. Ezt az elvet a demokratikus szimbolizmus és az elméleti tartalom tökéletes egymásra találása teszi igazán hatékonyá, az a történeti folyamat, amelyben az artikulációnak arra a pontjára érünk, amelyben a „nép” szimbóluma egyre inkább rátelepszik a gondolatainkra (ahogy ezt a későbbiekben még látni fogjuk). Egyelőre elég annyit megjegyeznünk, hogy a dialektikus határ elérése már magában feltételezi egy társadalom artikulációját egészen a társadalom legkisebb építőeleméig bezárólag. Ez a meghatározás nem fordul elő mindenütt: ami azt illeti, ez csak a nyugati társadalmakra jellemző, és korántsem tekinthető az ember természetes vonásának, bár nem is választhatjuk el bizonyos történeti feltételektől, amelyek csakis a Nyugaton álltak elő ebben a formában. Keleten, ahol az előbb említett történeti feltételek nem voltak jelen, ez a fajta artikuláció sincs jelen – márpedig az emberiség nagyobb része a keleti világban él.

6.

Az artikuláció tehát a reprezentáció feltétele. Ahhoz, hogy létrejöhessen, a társadalomnak artikulálnia kell önmagát azzal, hogy létrehoz egy képviselőt, amely cselekedhet a nevében. A továbbiakban megkíséreljük tisztázni ennek a folyamatnak a további részleteit. Az „artikuláció” szimbóluma mögött nem más áll, mint az a történeti folyamat, amely a politikai társulások, nemzetek és birodalmak felemelkedését és bukását foglalja magában, valamint a két végpont közötti hanyatló és felemelkedő folyamatok árapálya. Ez a folyamat nem

individualizálható minden egyes politikai társulás esetében, így lehetetlen is lenne a számtalan egyedi esetet beskatulyázni néhány általános típusba, de figyelembe véve a téma hatalmas voltát (Toynbee már így is hat kötetben foglalkozott a kibontásával), jobb is, ha jelenleg nem is foglalkozunk vele többet. Inkább azt érdemes vizsgálnunk, hogy az artikuláció elméletéből adódó következtetéseket vajon képesen vagyunk-e tovább rendszerezni. Egyelőre úgy tűnik, hogy ez nem lenne egy reménytelen vállalkozás, sőt, több érdekes kísérlet is született már a további elméleti megfogalmazására. Figyelembe véve a kérdés természetét, efféle kísérletek jobbra akkor születnek, ha egy társadalom valamiféle fordulóponthoz érkezett: a probléma iránt akkor fokozódik az érdeklődés, ha egy társadalom épp születőben van, széthullik vagy sorsfordító események előtt áll. Erre példa a nyugati társadalmakban a tizenötödik század közepe táján a Százéves Háború utáni nemzethatárok újratírozása. Ebben a kritikus időszakban élt az egyik legkiválóbb angol politikai gondolkodó, Sir John Fortescue, aki éppenséggel az artikuláció problémáját próbálta elméleti síkon megragadni. Érdemes egy kis időt szánnunk a gondolataira.

Fortescue-t elsősorban az angol és francia királyság politikai realitásai érdekelték. Szeretett hazája, Anglia a *dominium politicum et regale* államformájában működött (ezt manapság alkotmányos monarchiának neveznénk), XI. Lajos romlott Franciaországa pedig *dominium tantum regale* volt, vagyis egyfajta zsarnokság, amelyben csak abban az esetben képzelhető el élhető élet, ha valakit valamiért kivetnének az alkotmányos monarchia paradicsomából.⁸ Fortescue kiválósága abban rejlett, hogy nem elégedett meg a kétféle kormányzat statikus leírásánál, bár az igaz, hogy a leírás során az élőlény statikus analógiáját alkalmazta: úgy írta le a kormányzatot, mint egy élőlényt, amelynek mindenképpen rendelkeznie kell egy fejjel. Briliáns munkájában, a *De laudibus legum Anglie*-ben ezt az analógiát dinamikussá tette azzal, ahogy a királyság megalkotását az embrió fejlődésével állította párhuzamba.⁹ Egy politikailag meghatározatlan társas állapot a királyság artikulációjában tör a felszínre: *ex populo erumpit regnum*. Fortescue a „felszínre törés” (eruptio) kifejezést használta a társadalom kezdeti artikulációja leírására, a „prorupciót” pedig az artikuláció fejlettebb fokának meghatározására, mint amilyen például az átalakulás egyszerűen királyiból politikai királysággá. Az erupció elmélete nem egy olyan természeti állapotot fogalmaz meg, amelyből kiemelkedve az emberek egy szerződés megkötésével a törvény uralma alá kerülnek: Fortescue igencsak ügyelt rá, hogy ennek még a látszatát is kerülje. Annak érdekében, hogy hangsúlyozza ezen álláspontját, élesen bírálta Szent Ágoston meghatározását, amely szerint a nép egy olyan sokaság, amely egy megfelelő rendnek veti alá magát és közös érdekekkel bír. Egy ilyen nép – írja Fortescue – egy fejletlen torzó,

⁸ Fortescue: *The Governance of England*, ed. Plummer (Oxford, 1885), 1-2. fejezet.

⁹ Fortescue: *De laudibus legum Anglie*, S. B. Chrimes szerk. (Cambridge, 1942), 13. fejezet.

acephalus lenne: csak akkor beszélhetünk királyságról, ha fejet állított, *rex erectus est*, amely a testet vezérli.

Az erupció és a prorupció elmélete már csak azért is jelentős, mert lehetővé teszi számunkra a reprezentáció egy olyan részének vizsgálatát, amelyet az elkövetkezendő századoknak a politikai valóságot leíró szimbolizmusa csaknem teljes egészében eltakart a szemünk elől. Fortescue azonban még ennél is tovább ment: azt is belátta, hogy az organikus analógia, bár támogatni látszik az erupcióelméletet, önmagában vajmi kevés kognitív értékkel bír. Az így artikulált királyságban rejtett valami olyan összekötő erő, amelyet az organikus analógiával képtelenek vagyunk megragadni, ezt a rejtélyes szubsztanciát pedig Fortescue a *corpus mysticum* keresztény szimbólumának a királyságra történő alkalmazásával próbálta megközelíteni. Ez a lépés több szempontból is jelentős az elemzésben: először is azért, mert a keresztény társadalom hanyatlásának egy tüneteként is tekinthetünk rá, amely az egyházban és a birodalomban is artikulálódott, ennek megfelelően pedig a nemzetállamok megszállásának a jelét is láthatjuk benne, azt, ahogy önközpontú, zárt társadalmak jönnek létre belőlük. Másodjára: ez a lépés azt is jelzi, hogy a királyság egy sajátos, mindenek felett álló jelentésre tett szert. A *corpus mysticum* átvitele a királyságra egy olyan politikai társadalom felé tett lépésként fogható fel, amely nem csak a királyság, hanem az egyház gyarapodására is szolgál. Fortescue természetesen még csak homályosan sem utalt mindezekre a következményekre, az átvitel mindazonáltal egy olyan reprezentánsra mutat, amely az emberi létezés egészére tekintettel, spirituálisan is képviseli majd a társadalmat – ennek ellenére ő maga meglehetősen világossá tette, hogy a *corpus mysticum* fogalmát csupán analógiaként kívánja alkalmazni a társadalomra. A *tertium comparationis* lenne az a szent kötelék, amely összefogja a társadalmat, de ez a kötelék nem a keresztény *corpus mysticum* tagjaiban élő krisztusi logosz, illetve nem is az a romlott logosz, amelyet a modern totalitárius közösségekben találhatunk. Bár nem tudta felmérni kutatásainak eredményeit, mégis talált egy nevet ennek az immanens logosznak: *intencio populi*nak nevezte. Az *intencio populi* a társadalom misztikus testének a középpontja; Fortescue egy újabb organikus analógiával úgy írta le, mint azt a szívet, amely vérrel táplálja a fejet és a test egyéb tagjait azzal, hogy a társadalom tagjainak jólétéről gondoskodik. Érdeemes megfigyelnünk az organikus analógia működését: nem azt a célt szolgálja, hogy a társadalom egy részét a test egy adott tagjaként határozza meg, hanem, épp ellenkezőleg, azt próbálja bemutatni, hogy a társadalom testét életben tartó középpontot hiába keresnénk annak bármelyik emberi tagjában. Az *intencio populi*t nem a királyban, nem is a tagjaiban találjuk, hanem az egészként felfogott királyság középpontjában. A „nép” ilyenformán nem az emberek egy-kiülködleges sokaságát jelöli, hanem azt a misztikus szubsztanciát, amely felszínre tör az artikuláció során, az „intenció” pedig azt az ingert vagy ösztönt jelöli, amely erupcióra készíti a szubsztanciát, vala-

mint arra, hogy egy olyan létezőként fogalmazza meg magát, amely képes gondoskodni a saját jólétéről.

Amikor Fortescue kifejtette ezt az elméletet a *The Governance of England* című munkájában, a királyi reprezentáns gondolatát azzal próbálta meg tisztázni, hogy szembeállította azt a királyi birtok feudális, hierarchikus fogalmával. A feudális rendszerben a király volt a „legmagasabb evilági birtokos a földön”, alacsonyabb rangban, mint az egyházi birtokosok, de a királyság földesurai felett.¹⁰ Fortescue elfogadta a kereszténység földbirtokosi rendjét, de korántsem karolta föl egy szuverén, zárt állam ideáját: úgy vezette be az új *corpus mysticum*ot Krisztus misztikus testébe, hogy kettős funkciót tulajdonított a királynak. A keresztény rend szerint a király továbbra is a világi hatalom csúcsán áll, de a királyi pozíciót a miniszterek védik meg és legitimálják a királyság felé. Fortescue itt Szent Tamást idézi: „A királyság kapja a királyt, nem pedig a király a királyságot”; majd arra a következtetésre jut, hogy a király az a királyság számára, mint a pápa az egyház számára, *servus servorum Dei*, ennek értelmében pedig „minden, amit a király tesz, kapcsolatban kell álljon a királysággal”. Ez a reprezentáció problémájának legfőbb meghatározása.¹¹

7.

Az előbb ismertetett szimbólumrendszer kifejtése Fortescue saját elmélete volt. Anglia és Franciaország a százéves háborúval felszámolta a feudális hatalmi teret, és nagyhatalmakként vetették meg a lábukat a háború végén rögzített határok mögött. Fortescue megpróbálta megvilágítani, hogy az így létrejött érdekes új egységek, királyságok valójában mik is voltak; az elmélete pedig egy, a gyakorlatban jelentkező probléma eredeti megoldása volt. Ebben a megoldási kísérletben nagyban támaszkodott arra a politikai artikulációs hagyományra, amely a nagy népvándorlás korából, a Nyugatrómai Birodalom előttről hagyományozódott rá. A *Governance of England* egy méltatlanul keveset vizsgált részében azt az elképzelést használja föl politika artikulációja alapjául, amely szerint a népvándorlaskorban megalakult királyságokat egy csapatnyi trójai menekült alapította. Az a mítosz, hogy a királyságokat a trójaiak Aeneas fia vagy unokája által vezetett csapata alapította, meglehetősen elterjedt volt ebben a korban; a formálódó Nyugat első évszázadaiban azt a célt szolgálta, hogy az újonnan alapított királyságok számára valamilyen, a rómaihoz hasonló méltóságteljes alapítástörténetet biztosítson. Fortescue verziója szerint Britannia alapítója és névadója Brutus volt. Ez a „Brutus vezetésével e földre érkezett kiváló társaság egyesülni akart és politikai testet alkotni, amelyet ki-

¹⁰ Fortescue: *The Governance of England*, chap. 8.

¹¹ Ibid.

rálýságnak nevezünk. Ennek a fejévé, kormányzójává vált Brutus, akit a közösség királyául választott. Ezt az intézményesülést, megtestesülést, királýsággá egyesülést olyan szabályokkal rendelték uralni és igazolni, amelybe mindannyian beleegyeztek”.¹²

Jelen vizsgálatunk szempontjából az eredetmítosz trójai része, a Rómával történő rivalizálás kevésbé tűnik érdekesnek, inkább azzal érdemes foglalkoznunk, hogy a történetben a vándorló csoportok politikai társadalmakká válásának leírását találjuk. A mítosz az artikuláció kezdőpontjára mutat, és lehetővé teszi számunkra, hogy egy pillantást vethessünk az államalapításról szóló eredeti beszámolókra, illetve arra a terminológiára, amelyet ezekben használhattak. Erre a célra Paulus diakónusnak a nyolcadik század második felében született művének, a *Lombardok történetének* néhány bekezdését fogom megvizsgálni.

Paulus beszámolója szerint a longobárdok története azzal vette kezdetét, hogy két hercegük halála után az emberek úgy döntöttek, hogy nem akarnak többé kisebb államok szövetségében, hercegek uralma alatt élni, hanem „a többi néphez hasonlóan királyt választanak maguknak”.¹³ A megfogalmazás zsidó hatásokat mutat (Sámuel könyve, „a többi néphez hasonlóan”), viszont ebben az esetben Paulus egyértelműen a törzsek királýsággá válására helyezi a hangsúlyt. Amikor a vándorlások során a törzsszövetség túl gyengének bizonyult, a hatékonyabb hadi és egyéb működés érdekében királyt választottak, mégpedig egy olyan családból, amelyet „a családok között különösen nemesnek tekintettek”. Ez a beszámoló a kezdeti, eredeti, első beszámolóhoz nyúl vissza. Ebben a helyzetben adott volt egy társadalmi nyersanyag, amely olyan törzsi csoportosulásokból állt, amelyek kellően egységesnek érezték magukat ahhoz, hogy egy népként határozzák meg magukat. Mindehhez még hozzájárul a körülmények nyomása is, amely siettetette ezt a fajta artikulációt, végezetül pedig volt egy olyan csoport, amely származása és személyes karizmája révén sikeresen reprezentatív lehet.

De maradjunk még néhány szó erejéig a lombardok nagy történetírójánál! A király megválasztása után kezdetét vette a sikeres hadjáratok kora. Először a herulákra mértek olyan megsemmisítő csapást, hogy „nem volt többé királyuk”.¹⁴ Ezt követte a gepidákkal való háború, amelyben a döntő esemény a gepida király fiának halála volt, „aki döntő szerepet játszott a háború kirobbantásában”. Az ifjú herceg halála után a gepidák megfutamodtak, és ők is a herulák sorsára jutottak: „nem volt többé királyuk”. A népvándorlás korából más történetírók is hasonló beszámolókat közölnek. Isidorus például arról számol be, hogy a gótok ugyan leigázták az alánokat és a szvébeket, de megle-

pő módon megtartották a királýságukat, bár „nem sok hasznát vették zavartalan nyugalomban”. A népvándorlás korában, az ötödik és a nyolcadik század között a politikai társadalmakat következetesen a szerzés, a birtoklás, illetve a *rex*, az uralkodó elvesztésének terminológiájával írták le. A tettekésség azt jelentette, hogy a népnek van királýa, akinek az elvesztése egyúttal a cselekvőkészség elvesztését is jelentette. Ha egy csoport nem cselekszik, királýra sincs szüksége.¹⁵

8.

Az imént vizsgált elméletek a nyugati politikai társadalmak alapításához, illetve késő középkori konszolidációjához tartoznak. A reprezentatív artikuláció problémája akkor került ismét előtérbe, amikor egy-egy társadalom a széthullás peremére került. Maurice Hauriou a Harmadik Köztársaság válságában alkotta meg reprezentációelméletét, amelyet az alábbiakban fogok röviden ismertetni.¹⁶

A kormányzat hatalma Hauriou szerint akkor tekinthető legitimnek, ha egy intézmény, legfőképpen az állam reprezentánsaként működik. Az állam egy olyan nemzeti közösség, amelyben az uralkodó hatalom intézi a *res publica* ügyeit. Az uralkodó hatalom elsődleges feladata egy politikailag egységesített, cselekvőképes nemzet létrehozása a már meglévő, szervezetlen törekvésekből. Egy ennek megfelelően létrehozott intézmény középpontjában az az *idée directrice* áll, amely az állam megvalósítását, fejlesztését és hatalmának növelését parancsolja, az uralkodó pontosan meghatározott funkciója pedig ennek az eszmének a magáévá tétele és megvalósítása. Az intézmény akkor válik tökéletessé, amikor az uralkodó alárendeli magát ennek az eszménynek, miközben az állam elnyeri tagjainak *consentement coutumier*-jét. A reprezentáns egy uralkodói pozícióban lévő vezető, a vezetés pedig az eszmény intézményes megtestesülésének megvalósítása, az uralkodó hatalmát pedig annyiban tartják tiszteletben, amennyire az eszmény tükröződik a tényleges hatalmában.

Hauriou mindennek alapján több állítást fogalmaz meg a hatalom és a törvény viszonyával kapcsolatban. (1) A reprezentatív hatalom egzisztálisan megelőzi a hatalom pozitív törvényi szabályozását. (2) A hatalom önmagában a törvénynek az intézményben gyökeredző fenoménja, a pozitív törvénykezés pedig addig lehetséges, míg van egy olyan autoritás, amely a hatalmat képviseli. (3) A törvény nem a jogszabályokból ered, hanem abból a döntésből, amelytől egy addig bizonytalan szituáció rendezett mederbe kerül.

¹² Ibid., 3. fejezet; lásd még: Fortescue: *De laudibus*, 13. fejezet.

¹³ Pauli *Historia Langobardorum* (Hanover, 1878), I:14.

¹⁴ Ibid., 20.

¹⁵ Lásd még: Alfred Dove: *Der Wiedereintritt des nationalen Prinzips in die Wetgeschichte* (1890). In: *Ausgewählte Schriften* (1898).

¹⁶ Maurice Hauriou: *Précis de droit constitutionnel*, 2. ed. (1929).

Az előbbieken összefoglalt állításokat Hauriou szembeállította a Harmadik Köztársaság néhány közismert fogyatékosával, vizsgálatainak eredményét pedig az alábbiakban foglalhatjuk össze: ahhoz, hogy egy kormányzat reprezentatív váljon, nem elég, ha csupán konstitucionálisan az (a reprezentatív intézmények elemi szintjén), hanem egzisztenciális értelemben is annak kell lennie, vagyis valóssá kell tennie az intézmény eszményét. Hauriou hallgatólagos aggodalmát a következő módon lehet megfogalmazni: ha egy kormány csak konstitucionális értelemben reprezentáns, és a reprezentáns uralkodó előbb-utóbb megszűnik egzisztenciális reprezentáns lenni, félő, hogy az új egzisztenciális uralkodó konstitucionális értelemben nem lesz elég reprezentatív.

9.

A reprezentáció vizsgálatával ezen a szinten ezzel végeztem is. Nézzük, mit értünk el az eddigiekben!

A reprezentációt előbb elemi, majd egzisztenciális értelmében vizsgáltam: a típusváltásra azért volt szükség, mert egy társadalom külsődleges megvalósulása nem érinti a társadalom létének fundamentális kérdését. A létfeltételek vizsgálata során először az artikulációval kapcsolatos kérdésekhez jutottam el, majd láttuk, hogy az artikuláció és a reprezentáció típusai milyen szoros összefüggésben állnak egymással. Ennek a vizsgálatnak az eredményeképpen az alábbi definíciót állíthatjuk föl: egy politikai társadalom akkor jön létre, amikor artikulálja magát és egy reprezentánst termel ki magából. Ha ezt elfogadjuk, abból az következik, hogy a reprezentatív intézmények elemi típusa egyetlen speciális artikuláció- és reprezentációtípus külsődleges megvalósulását fedi le. Ennek alapján azt javaslom, hogy a kritikai tudományok a „reprezentáció” kifejezést csakis a szó egzisztenciális értelmében használják, ugyanis csakis ebben az esetben láthatjuk tisztán a társadalmi artikulációt döntően egzisztenciális problémaként. Ugyanez a feltétele annak is, hogy megállapíthassuk azokat az igencsak speciális történeti feltételeket, amelyekben az úgynevezett reprezentatív intézmények képesek kifejlődni. A korábbiakban már utaltam rá, hogy ezek az intézmények kizárólag a görög-római és a nyugati civilizációban fordulnak elő, ugyanis kifejlődésük előfeltétele az, hogy az egyént reprezentálható egységként artikulálják. A kutatás melléktermékeként több olyan probléma merült föl, amellyel jelenleg nem áll módomban foglalkozni – többek között a „nép” szimbóluma, Fortescue *intencio populi*-ja a maga immanentista implikációival és a zárt királyság viszonya az ember egyházi spirituális reprezentációjához. Ezekre a kérdésekre a későbbiek során fogok visszatérni.

A fogalmak tisztázása azonban nem csupán elméleti kérdéseket érintett. Az elemi és egzisztenciális kérdések összemosását tényként kezelhetjük a politikai valóságban. A valóságban ez egy újabb problémát vet föl: a „reprezentá-

ció” szimbólumának helytelen használata, amely a fogalmat az artikuláció egy speciális típusának tekinti, a politikai és kulturális provincializmus tünete. Az olyan provincializmus pedig, amely elhomályosítja a valóság szerkezetét, veszélyessé válhat. Hauriou nagyon komolyan hangsúlyozta, hogy a reprezentáció elemi értelemben egyáltalán nem véd meg a társadalom egzisztenciális széthullásától és újraartikulációjától. Ha a reprezentáns nem tesz eleget egzisztenciális kötelezettségeinek, nincs az az alkotmány, amely megvédhetné a pozícióját; amikor egy kreatív kisebbség (Toynbee terminológiájával élve) domináns kisebbséggé változik, fennáll annak a veszélye, hogy egy másik kreatív kisebbség lép a helyére. Ennek a problémának a figyelmen kívül hagyása a gyakorlatban hozzájárult azoknak a belső feszültségeknek a létrejöttéhez, amelyeket egyes mai nyugati politikai társadalmakban tapasztalhatunk. Ennek az állapotnak az eredménye az a hihetetlen nemzetközi feszültség is, amelyben élünk. A saját külpolitikánkkal is hozzájárultunk a nemzetközi zűrzavarhoz: jó szándékkal, de naivan azzal próbáltuk meg jobbá tenni a világot, hogy olyan helyekre próbáltuk meg eljuttatni a reprezentatív intézmények elemi értelemben vett rendszerét, amelyek nem rendelkeztek azokkal az egzisztenciális körülményekkel, amelyek működőképessé tehetnék volna azt. Ez a fajta provincializmus, amely rendre ugyanazokra az eredményekre vezet, már magában is komoly tudományos érdeklődésre tarthat számot. Nem tudjuk mivel magyarázni a nyugati demokrata hatalmak érthetetlen intézkedéseit, amelyek folyamatos háborúskodáshoz és mihaszna politikusok kinevezéséhez vezetnek, pedig ezekkel a problémákkal teljesen egyértelműen szembesülünk. Ezek a problémák a valósággal való szembenézés makacs tagadására vezethetők vissza, ami olyannyira jellemző a kortárs nyugati társadalmak széles tömegeire, és amely ott lapul az emberek érzelmeiben és vélekedéseiben. Csakis azért beszélhetünk a nyugati civilizáció válságáról, mert a tünetek esetében tömegjelenségről van szó – ahogyan ezt a későbbiekben alaposabban is megvizsgálom, ehhez azonban először az elmélet és valóság közötti viszony alaposabb vizsgálatára van szükség. Ehhez az előadás elején már érintett, de félbehagyott elméleti helyzet leírását kell folytatnunk.

II. Reprezentáció és igazság

1.

Az előzőekben az arisztotelészi módszerrel vizsgáltam a nyelvi szimbólumokat, ahogy azok a politikai valóságban felbukkannak, abban a reményben, hogy így olyan fogalmakhoz jutunk, amelyekkel a kritikai módszerrel is dolgozhatunk. A társadalmat így a jelentés *kozmon*jának tekintettem, amelyet az önértelmezés fénye világít meg, és miután éppen ez a kis jelentésvilág a politikatudomány tárgya, ez a módszer gyümölcsözőnek ígérkezett.

A kutatás tárgyának tisztázása azonban még csak a vizsgálódás első lépését jelenti, és mielőtt továbblépnénk, meg kell győződnünk róla, hogy járható irányba indultunk. Több olyan feltevessel is éltem, amelyeket minden bizonnyal előbb-utóbb megkérdőjeleznek. Igaznak fogadtam el például azt, hogy beszélhetünk a társadalmi valóságról és az elméletalkotóról, aki ezt kutatja; kritikai tisztázásról és elméleti összefüggésről; olyan elméleti szimbólumokról, amelyek a jelek szerint a valóságban nem kerülnek elő, valamint olyan elméletekről, amelyek a valóságra utalnak, ugyanakkor jelentésük a rejtélyes kritikai klarifikáció révén a valóságból ered. Egy egész sor kérdés adja magát: lehetséges, hogy az elméletalkotó a társadalmi valóságon kívüli személy legyen, vagy épp ellenkezőleg, vajon ő is a részét képezi? Ha a valóság része, milyen értelemben lehet kutatásának tárgya épp ez a valóság? Egyáltalán: mit tesz, amikor a valóságban előforduló szimbólumok jelentését tisztázza? Ha csak megkülönböztetéseket tesz, tisztázza a kétértelmű fogalmakat, elválasztja a búzát az ocsútól, logikailag konzisztenssé teszi a szimbólumokat és kijelentéseket stb., akkor mindenki, aki részt vesz a társadalom önértelmezésében, legalábbis műkedvelő elméletalkotó, az elmélet pedig technikai értelmében semmi más, mint egy reflektáltabb önértelmezés? Az is elképzelhető, hogy az elméletalkotó olyan értelmezési szándékokkal rendelkezik, amelyekkel módjában áll a társadalom önértelmezésének felmérése, a tisztázás pedig azt jelenti, hogy a valóság szimbólumainak felsőbbrendű voltát sajátos módon kommunikálja – ha pedig így áll a helyzet, akkor felvetődhet a kérdés: vajon nem áll egymással ellentétben ez a két értelmezés?

Azok a szimbólumok, amelyekben a társadalom a saját létét értelmezi, mindenképpen igazak, ha pedig az elméletalkotó egy másféle értelmezésre jut,

akkor az ember társadalomban való létének egy másik igazságához jut. Mindezek után joggal tehetjük föl a kérdést, hogy mégis mi lehet az az igazság, amelyet az elméletalkotó jelenít meg, mi az az igazság, amelynek birtokában felmérheti a társadalom által megjelenített igazságot? Mi lehet a forrása annak az igazságnak, amely egyértelműen a társadalom kritikus szemléletének révén, a vele való szembenállás során fejlődött ki? Ha pedig az elméletalkotó által képviselt igazság különbözik a társadalom igazságától, hogyan lehetséges, hogy az egyik a másiktól származzon valami olyan ártalmatlannak tűnő dolog révén, mint a kritikai vizsgálat?

2.

Természetesen az előbbi kérdéseket nem tudjuk egy lélegzettel megválaszolni, de az imént felsorolt problémák is jól mutatják, hogy az elméleti helyzet korántsem egyszerű. Vizsgálódásainknak értelemszerűen arra a pontra kell koncentrálnia, amely a legközelebb esik jelenlegi témánkhoz: az igazsággal kapcsolatos kérdésekre. Az elméletalkotó által képviselt igazság a társadalom által megjelenített igazsággal kerül szembe. Vajon ez csupán játék a szavakkal, vagy valóban az igazság egyfajta reprezentációját találjuk a történelemben létező politikai társadalmakban? Ha így áll a helyzet, a reprezentáció problémáját nem szabad csupán egzisztenciális értelemben kezelni: meg kell különböztetnünk egymástól a társadalom meghatározott képviselői által adott reprezentációt és azt a viszonyt, amelyben a társadalom valami magánál hatalmasabb, transzcendens természetű dolgot jelenít meg. De vajon megtaláljuk-e ennek a viszonynak a nyomait a történelmi társadalmakban?

Ami azt illeti, az írott történelem összes jelentősebb, a törzsi szint fölött szerveződő társadalmában megtaláljuk ennek a viszonynak a nyomait. A Közel- és a Távol-Kelet összes ősi birodalma egy transzcendens rend megjelenítőjének, a kozmikus harmónia képviselőjének tartotta magát, néhányan közülük pedig ezt a rendet az „igazsággal” azonosították. Ha a legrégebbi kínai forrásokat tanulmányozzuk az *Írások Könyvében* (*Su king*), vagy az egyiptomi, babilóniai, asszír vagy perzsa feliratokat nézzük, mindegyik esetben azt látjuk, hogy a birodalom felépítését a kozmikus rend emberi társadalomban történő megnyilvánulásaként értelmezik. A birodalom a kozmosz analógiájaként működik, egy olyan kis világként, amely a nagy, teljes világ tükrévé szolgál. Az uralkodó feladata ennek a kozmikus rendnek a fenntartása a társadalomban, a birodalom területe pedig a világnak és a négy égtájnak felel meg. Az ünnepek a kozmosz ritmusát jelenítik meg, az áldozatok a kozmikus liturgiának megfelelően működnek, a *kozmon* kozmoszba ágyazottságát szimbolizálják, az uralkodó pedig a társadalmat reprezentálja, mivel a földön ő reprezentálja a kozmikus rendet fenntartó transzcendens hatalmat. A „kozmon” kifejezés te-

hát egy új jelentéssel bővül: egyebek mellett tehát a kozmosz reprezentánsának is tekintjük.

Természetesen egy reprezentatív rendnek megvannak a maga külső és belső ellenségei, az uralkodó pedig mégiscsak ember, így hibázhat, illetve a körülmények áldozatává válhat, ez pedig belső forradalmakhoz és külső támadásokhoz vezethet. Az ellenállás, a lehetséges vagy már bekövetkezett vereség tapasztalata segít tisztázni az igazság jelentését. Mindaddig, amíg a társadalmi rend nem magától áll fenn, hanem megalapozásra, megőrzésre és védelemre szorul, azok képviselik az igazságot, akik a rend oldalán állnak, az ellenségeik pedig a rendezetlenséget és a hazugságot.

A birodalomnak ezt az önértelmezési szintjét érte el az Akhaimenida dinasztia. Az I. Dareiosz győzelmeit megörökítő behisztuni felirat szerint a király épp azért volt dicsőséges, mert Ahura Mazdá isten támogatását élvezte, nem volt „sem gonosz, sem hazug”, és sem ő, sem a családja nem szolgálta a hazug Ahrimant, hanem „helyesen uralkodtak”.¹⁷ Az ellenségekről a következőket tudhatjuk meg: „A lázadást hazugság szította; a lázadók félrevezették az embereket. Aztán Ahura Mazdá a kezemre juttatta őket.”¹⁸ A birodalom terjeszkedése és az ellenség legyőzése e megközelítés szerint a béke földi birodalmának megteremtését jelentette, amelyben a király az isteni Bölcs Úr földi képviselőjeként cselekszik. Ez a felfogás a politikai világnézetre is rányomta a bélyegét: az Igazság ellen lázadók szembefordulnak a királlyal, emellett pedig a Hazugság szolgájaként szegődnek, amikor propagandájukkal félrevezetik az embereket. A királyra ezzel szemben a kíns őszinteség terhe nehezedik. A behisztuni feliraton erről a következő bekezdést találjuk: „Ahura Mazdá kegyéből sok olyat is tettem, ami nem szerepel ezen a feliraton, ezeket pedig azért nem véstem föl, nehogy az, aki majd olvassa a szavakat, úgy gondolja, hogy túl sokat tettem, és ne higgye el az olvasottakat, hanem hazugságnak tartsa őket.”¹⁹ Az igazság helytartója nem füllenthet: tökéletesen őszintének kell lennie.

Egy ilyen hangsúlyozottan erényközpontú vezetés kapcsán eltűnődhetünk rajta, hogy az ezzel szemben álló fél vajon mit hozhat föl ezzel szemben – már ha egyáltalán megszólalhat. Az is felvetődhet bennünk, hogy vajon milyen párbeszéd bontakozhat ki akkor, ha az igazság két vagy több helytartója egymás riválisává válik az emberiség egyetlen igaz rendjének megteremtésében? A dolog természetéből fakadóan ilyesmi elég ritkán fordul elő, bár a mongol hódítások idején megfigyelhető folyamatok kiváló példát kínálnak erre a jelenségre. A XIII. században a mongol terjeszkedés a Nyugatrómai Birodalom megsemmisítésével fenyegetett. A pápa és a francia király is követeket küld-

tett a mongol udvarba, hogy kipuhatolják a hódítók szándékait és kapcsolatba lépjenek velük. A követek által vitt levelekben – és kétségkívül szóbeli beszélgetésekben is – az uralkodók bizonyára a kelet-európai meszárlásokra panaszkodtak, kiemelték az efféle eljárás erkölcstelenségét (amely még inkább égbekiáltó, ha az áldozatok keresztények), sőt, arra szólították föl a mongolokat, hogy keresztelkedjenek meg és fogadják el a pápa tekintélyét. A mongolok a politikai teológia mestereinek bizonyultak. Fennmaradt egy IV. Ince pápának szóló levél, amelyben Kujuk kán részletes választ ad a követek kérdéseire és panaszaira. Ebből idézek egy passzust:

Azt mondtad, jó lenne, ha megkeresztelkednék, erről üzentél nekem, és felszólítottál rá, hogy tegyek így. Nem értjük a kérésedet.

Azt írtad, hogy „meglepetésünkre elfoglaltatok a magyar és keresztény földeket. Mondd, mit vétettek, hogy ezt tettétek velük?”

Nem értjük a szavaidat.

(De hogy ne tűnjön úgy, mint ha szótlanul elsiklanánk efölött, válaszul ezt tudjuk mondani:)

Dzsingisz Kán és Kha Kán is Isten Parancsát hirdették, de ők nem hittek ebben a parancsban.

Azokkal, akikről beszéltél, még egy nagytanácson is összeültünk.

Gőgösnek bizonyultak és meggyilkolták a követeket.

Ezeknek az országoknak a népét az örök Isten pusztította el.

Isten parancsa nélkül az ember a maga erejéből hogyan ölhetne, hogyan zsákmányolhatna?

Ha azt mondod: „Keresztény vagyok; imádom Istent, és megvetem a többi Istent”, honnan tudhatnád, hogy kinek az Istene bocsát meg, és kinek biztosítja a kegyelmét?

Honnan tudhatnád, hogy ilyesmit mersz kiejteni a szádon?

Isten kegyelméből,

Napkelettől napnyugatig

A miénk minden föld.

Isten parancsa nélkül

Hogyan is tehetnének bármit?

Tiszta szívetekből kéne mondanotok:

„Alattvalóítok leszünk,

Nektek adjuk az erőnket.”

Te magad, a királyok élén, egytől egyig mind ide kellene járulnotok, föl kellene ajánlanotok a szolgálataitokat és hódolatotokat, ezután elismernénk, hogy megadtátok magatokat.

Ha pedig nem ügyeltek Isten parancsára,

és nem engedelmeskedtek nekünk,

tudni fogjuk, hogy az ellenségeink vagytok.

Ez a válaszuk:

¹⁷ L. W. King és R. C. Thompson: *The Sculptures and Inscriptions of Darius the Great on the Rock of Behistun* (London, 1907), § LXIII, p. 72.

¹⁸ Ibid., § LIV, p. 65.

¹⁹ Ibid., § LVIII, p. 68.

Ha nem engedelmeskedtek,
mit tudunk még belőle?

Isten tudni fogja.²⁰

Az igazság és az igazság találkozása ismerősen cseng, a csengés pedig egyre erősödik, ha a mongol jogelmélet néhány következményét is figyelembe vesszük. Az az isteni parancs, amely a birodalom alapját képezte, Kujuk és Mangu kán rendeleteiben maradt fenn:

Az élő Isten parancsára

Dzsingisz kán, Isten tiszteletreméltó édesfia, így szól:

Isten magasan minden felett áll, Ő, Ő maga, a halhatatlan Isten,

A földön pedig Dzsingisz kán az egyetlen Úr.²¹

Dzsingisz kán birodalma *de jure* már azelőtt létezik, mielőtt *de facto* megvalósulna. Minden emberi társadalom az isteni parancs értelmében a Mongol Birodalom részét képezi – még akkor is, ha a mongolok még nem hódították meg. A birodalom terjeszkedése egy igen szigorú törvényi mintát követ: azokat a társadalmakat, amelyekhez a mongol hadak már elérkeztek, Isten Parancsának nagykövetei szólítják föl megadásra. Ha visszautasítják, hogy behódoljanak, esetleg megölik a követeket, akkor lázadónak tekintendők, és katonai lépéseket kell tenni ellenük. A Mongol Birodalom a saját jogrendjének értelmében soha nem háborúzott, csupán büntetőhadjáratokat tett a birodalmon belül felcsapó lázadások leverésére.²²

Mostanra már világossá válhatott, hogy a behísztuni felirat és a mongol parancsok nem csupán érdekességnek tekinthetők, a távoli múltból, hanem egy olyan politikai struktúra példái, amely bármikor újra létrejöhet – különösen igaz ez a mai időkre. A társadalom egy kozmikus rendként történő értelmezése technikai értelemben ugyan a kozmológiai birodalmak korában gyökeredzik, de nem csupán ebben a korszakban fordulhat elő. Nemcsak a kozmológiai reprezentáció maradt fenn a nyugati középkor birodalmi szimbólumaiban, hanem maga az elv olyan rendszerekben is fellelhető, amelyek egészen más szimbólumokkal írják le a megjeleníteni kívánt igazságot. A marxi dialektikában például a kozmikus rend igazságát egy történelmileg immanens rend igazsága váltja fel. A kommunista mozgalom ugyanolyan módon képviseli ezt az igazságot, ahogy a mongol kán volt Isten parancsának földi helytartója, az pedig, ha tudatosan képviselik ezt az igazságot, ugyanazokhoz a politi-

kai és jogi konstrukciókhoz vezet, mint a többi birodalom esetében. Rendje harmonikusan illeszkedik a történelem igazságához, célja egy szabad és békés világ megteremtése, ellenfelei pedig a történelemmel fordulnak szembe, és végezetül legyőzik őket. Senki sem állhat legitim háborúban a Szovjetunióval: ha valaki szembefordul vele, akkor a történelmi hamisság lobogója alatt küzd – vagyis mai szóhasználattal: agresszor. A legyőzötteket nem leigázzák, hanem felszabadítják elnyomóik alól, így saját létük igaztalanságától is.

3.

Politikai társadalmak az igazság képviselőiként tehát ténylegesen előfordulnak a történelmünkben. De mihelyst elfogadjuk ezt a tényt, egy sor újabb kérdésbe botlunk. Vajon minden politikai társadalom monadikus, és az igazság univerzalitását hirdeti azzal, hogy birodalmát mindenre kiterjeszteni? Nem törhetjük meg az efféle reprezentáció monadizmusát azzal, ha minden egyes esetben megkérdőjelezzük az igazság érvényességét? Vajon a birodalmak összecsapása az egyetlen módja az igazság eldöntésének, és mindig az követi az igaz utat, aki győztesen kerül ki a harcból? Természetesen már önmagában az, hogy feltettük ezeket a kérdéseket, részben válasz. Már attól, hogy feltettük őket, megtört a monadizmus varázsa; magában azzal, hogy feltettük őket, annak az igazságnak a birtokosaiként tüntettük föl magunkat, amelynek nevében kérdezzünk, bár ennek az igazságnak a természete és forrása még csak igen homályosan tárul elénk. A bonyodalmak még csak most kezdődnek: a birodalmi igazság kétségbe vonása és az elméleti igazság megalapozása igen nagy kihívásnak ígérkezik, amihez komolyabb vizsgálatokat kell folytatnunk.

Annak az igazságnak a felfedezése, amely méltó kihívója lehet a kozmológiai birodalmak igazságának, már magában is egy jelentős történelmi eseménynek tekinthető. Ez a folyamat körülbelül ötszáz éven keresztül tartott az emberiség történetében, körülbelül Kr. e. 800-tól Kr. e. 300-ig, és párhuzamosan ment végbe a különböző civilizációkon belül, ám anélkül, hogy ezek a folyamatok jelentősebb kölcsönhatásban álltak volna egymással. Kínában ekkor virágzott Lao-ce és Konfuciusz iskolája (számos más gondolkodói irányzat mellett); Indiában ez volt az *Upanisadok* és Buddha kora; Perzsiában erre az időszakra esett a zoroasztrizmus fénykora; Izraelben a próféták ideje, Hellaszban pedig a filozófusok és a tragédia ideje. Körülbelül a Kr. e. 500 körüli időszakot, amikor Epheszoszi Hérakleitosz, Buddha és Konfuciusz kortársak voltak, tekinthetjük meghatározó pontnak ebben a hosszú folyamatban. Az igazságnak ez a közös kitörése a misztikus filozófusokon és prófétákon keresztül a tizenhetedik, tizenkilencedik század, a történelmi horizont kitágulása óta került a történészek és filozófusok érdeklődésének középpontjába. Sokan az emberiség történetének meghatározó időszakának tekintik. Karl Jaspers egy nemrégiben megjelent tanulmányban (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*) az

²⁰ Az eredeti perzsa szöveg és a francia fordítás Paul Pellior „Les Mongols et la papauté” c. tanulmányában található (*Revue de l'Orient Chrétien* 3, 3d ser. 1923). A zárójeles részeket ugyanezen levél változatából vettük át (Chronica Fratris Salimbene, szerk. O Holder-Egger, *Monumenta Germanica Historica*, SS, 32:208). A fennmaradt mongol dokumentumokat jómagam gyűjtöttem össze és rendeztem sajtó alá (Eric Voegelin: *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245–1255*. Byzantion 15 (1940–41).

²¹ Kujuk kán ediktumaiból in: Vincent of Beauvais: *Speculum Historiale* (s.l., 1474), 31. könyv, 51–52 fejezet; Voegelin: *The Mongol Orders*, 389. 6.

²² Voegelin: *The Mongol Orders*, 404 ff.

emberi történelem tengelyidejének nevezte, annak az időszaknak, amely az egész emberiség számára döntő fontosságú, ezzel is megkülönböztetve a krisztusi érától, amely csak a keresztények számára tűnik meghatározónak.²³ A kortárs társadalomfilozófia mestermunkájában, Henri Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion*-jában a nyílt és a zárt társadalom megkülönböztetéséről olvashatunk, ezek pedig az emberiség fejlődésében éppen a szóban forgó korban születtek.²⁴ A problémáról általánosságban csak efféle elejtett utalások szólnak, így érdemes a figyelmünket ennek a gondolati kitörésnek a nyugati világban tapasztalható formája felé fordítani. A sajátosan nyugatra jellemző körülményeknek köszönhetően történhetett meg az, hogy ez a kitörés a filozófia megalapozásához vezetett (a filozófia görög értelmében), ezen belül pedig különösen a politikaelmélet születéséhez.

4.

Bizonyára mindenki ismeri Platón gyakran idézett meglátását, amely szerint az állam úgy épül fel, ahogy az ember.²⁵ Mondhatnánk azt is, hogy ez az új korszak krédója. Platónnak ez az első megállapítása a témával kapcsolatban, de korántsem az utolsó – de akármennyire is behatárolja a továbbiakban ezt az elvet, akármekkora engedményeket is kell tennünk a kozmológiai interpretációval és a benne foglalt igazsággal kapcsolatban, az új elméletnek mégis ez marad a középpontjában. Mindezt észben kell tartanunk, amikor arról van szó, hogy a társadalom a kozmikus igazságot tükrözi, ma éppúgy, mint Platón idejében. Egy politikai társadalomnak rendezett *kozmon*ként kell léteznie, de ez nem járhat az ember feladásával: nem csak egy mikrokozmosznak kell lennie, hanem egy makroantroposznak is. Ezt a platóni elvet a továbbiakban röviden antropológiai elvnek fogjuk nevezni.

Az elvnek két vonását különböztethetjük meg: egyrészt ez általános elv a társadalom értelmezésére, másfelől pedig a társadalmi kritika eszközeként szolgál.

Általános elvként azt mondja ki, hogy minden társadalom a rendjében tükrözi, hogy miféle emberekből áll össze. Így mondhatjuk azt is, hogy a kozmológiai birodalmak olyan emberekből állnak, akik létezésük igazságát a kozmossszal való harmóniaként élik meg. Ez már önmagában is egy elsődleges fontosságú heurisztikus elv: ha az elméletalkotó meg akar érteni egy politikai társadalmat, az egyik első (ha nem a legelső) feladata éppen annak az embertípusnak a tisztázása, amely az adott társadalom rendjében fejezi ki magát. Platón az elvet a fogalom elsőként említett értelmében használta, amikor leírta vele azt az athéni

társadalmat, amelyben élt, és amelyről a szofisták olyan sokat beszéltek – éppen rájuk hivatkozott az athéni rend sajátosságainak leírásakor, mivel úgy vélte, hogy ők vannak többségben a társadalomban.²⁶ Ebben az értelemben alkalmazta az elvet, amikor kialakította a polisz ideáját azon társadalmi rend paradigmatisz szerkezeteként, amely az ő filozófusában nyilvánul meg.²⁷ Végezetül pedig ebben az értelemben alkalmazta az elvet akkor is, amikor az *Állam* VIII–IX. könyvében a politikai rendek változását a társadalmilag domináns embertípusok változásainak kifejeződésével magyarázta.²⁸

A fogalom elsődleges értelmétől elválaszthatatlan az elv társadalomkritikai alkalmazása. Az, hogy a különböző társadalmi rendeket különféle embertípusokra vezethetjük vissza, annak köszönhető, hogy felfedeztük az emberi psziché valódi rendjét, valamint annak, hogy ezt a rendet a felfedező a társadalmi környezetében is megpróbálja kifejezni. Az igazságot sosem egy üres térben találjuk meg: a felfedezés egy megkülönböztető aktus, amely egy véleményektől túlsúfolt, szűk térben megy végbe, ha pedig ez a felfedezés az emberi lét igazságát érinti, az egész környezetet megingatja annak legerősebb meggyőződéseiben. Mihelyt a felfedező megszólal, elismerést keres, győzködi a környezetét, elkerülhetetlenül ellenállásba ütközik – amely adott esetben akár fatális következményekkel is járhat (mint például Szókratész esetében). Éppúgy, ahogy a kozmológiai birodalmakban az ellenséget a Hazugság követőjeként azonosították, az ellenállás és a konfliktus átélésével az ellenfelet itt is a hamisság, a csalás, a *pseudos*²⁹ képviselőjének tekintik a lélek rendjét illetően. Ennek köszönhető az is, hogy a néhány platonikus típus nem az embertípusok egyszerű felsorolásának, hanem inkább az egyetlen igaz embertípus és néhány pszichés rendellenesség leírásának tekinthető. Az igaz típus a filozófus, míg a szofista a lelki zavar iskolapéldája.³⁰

A filozófus igaz lelki alkatként történő azonosítása egy olyan lépés, amelyet jól meg kell értenünk, mivel ennek a jelentését mára elhomályosították a modernista előítéletek. Mára a filozófiatörténeti visszatekintésben Platón filozófiája csak egy a sok közül. Platón azonban nem egy filozófiát akart elénk tárni az emberről, hanem az emberi lélek föltárása érdekelte, és a vizsgálódásai során rádöbben, hogy a lélek helyes elrendezése a filozófiától, az isteni *sophon*³¹ szeretetétől függ. Ez a jelentés Szent Ágoston idején is fennmaradt, amikor Ágoston *amator sapientiae*-nek fordította Platón szavait.³² A lélek a

²³ Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich, 1949), 18 ff.

²⁴ Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion* (Párizs, 1932).

²⁵ Platón: *Állam*, 368c–d.

²⁶ Ibid., 492b.

²⁷ Ibid., 435e.

²⁸ Ibid., 544d–e.

²⁹ Ibid., 382a.

³⁰ A *philosophos* és a *philodoxos* megkülönböztetése. Ibid., 480.

³¹ Platón: *Phaedrosz*, 278d–e, cf. Hérakleitoszi töredékek: B 35, B 40, B 50, B 108 (Diels-Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, 5th ed. (Berlin, 1934–1938).

³² Ágoston: *Civitas Dei* viii.1.

sophon felé fordulás, a *sophon* szeretete révén érheti el az igazságát. Az ember valódi rendezettsége a lélek felépítésében áll, amelyet különböző, a személyiségformálásban domináns tapasztalatok révén írhatunk le. A lélek valódi elrendezettsége ad mércét az empirikusan megtapasztalható embertípusok osztályozására és megítélésére, valamint annak a társadalmi rendnek az osztályozására, amelyben ezek kifejeződhetnek.

5.

Itt érkezünk el ahhoz a lényegi ponthoz, ahol az elmélet fogalmát tisztázni kell. Az elmélet nem csupán egy vélemény az ember társadalmi létéről, hanem egy olyan kísérlet, amelynek során megpróbáljuk feltárni a létezés jelentését a tapasztalatok egy meghatározott csoportjának tartalmi kibontásával. Az érvelés nem önkényes: azok a tapasztalatok teszik érvényessé, amelyeket folyamatosan szem előtt kell tartanunk, miután ezek adják az empirikus kontrollt. Arisztotelész volt az első, aki felismerte az ember elmélete megalkotásának ezt a sajátos voltát. Azt az embert, akinek a jellemét a szóban forgó tapasztalatok formálják, Arisztotelész *szpoudaios*znak, érett embernek nevezte.³³ A *szpoudaios* mindenestül aktualizálja az emberi természet potencialitásait, akinek a jellemét a dianoetikai és etikai erények megélése formálta. Ő az, aki fejlődésének csúcspontján képessé válik a *biosz teoretikoszra*: Eñnek megfelelően az etika tudománya a szó arisztotelészi értelmében nem más, mint a *szpoudaios* tanulmányozása.³⁴ Mindemellett Arisztotelész világosan látta ennek az elméletnek a gyakorlati korlátait is. Először is: nem mindenki képes az elméletalkotásra, az elméletalkotás pedig nem mehet végbe, ha a körülmények ezt nem teszik lehetővé. Az elméletalkotónak nem kell feltétlenül az erény szobrának lennie, de legalábbis képzeletben képesnek kell lennie beleélnie magát azokba a tapasztalatokba, amelyekkel az elmélet dolgozik. Ehhez néhány feltétel megléte szükséges: először is az érdeklődés, másodjára a hosszú éveken át tartó kutatást lehetővé tevő anyagi háttér, végezetül pedig egy olyan társadalmi környezet, amely nem nyomja el a kutató ambícióit. Az elmélet második komoly korlátja az, hogy ha az elméletben bizonyos tapasztalatokat próbálunk kibontani, akkor ezt csak azok képesek értelmezni, akikben a magyarázat hasonló tapasztalatok emlékét kavargatja fel, amelyek az elmélet igazságának empirikus próbakövének adják. Ha az elmélet nem idéz föl legalább valamilyen szinten valamely hasonló tapasztalatot, mint amit kibont, üres fecsegésnek fog tűnni, esetleg egy érdektelen szubjektív vélemény hangoztatásának. Az elméleti vita tehát kizárólag arisztotelészi értelemben vett *szpoudaios*szok közt mehet végbe,

³³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1113a, 29–35.

³⁴ *Ibid.*, 117a, 17 ff.

az, aki nem képes (vagy nem hajlandó) felidézni a megfelelő tapasztalatot, képtelen részt venni benne. Ennek következtében az így feltárt elméleti igazságot nem mindig fogadja el a környező társadalom. Arisztotelésznek nem voltak illúziói ezzel kapcsolatban: Platónhoz hasonlóan egy olyan társadalmi rend paradigmatisz tervével állt elő a *Politika* VII–VIII. könyvében, amely a *szpoudaios* igazságát képviselte volna, egyúttal azonban sajnálkozva kellett megállapítania, hogy a korabeli poliszok közül egyben sem talált volna száz olyan embert, akik ennek a társadalomnak a magját képezhették volna, és bármi olyan kísérlet, amely ennek a társadalomnak a megteremtését célozná, eleve kudarcra van ítélve. Az imént felvázolt terv a gyakorlatban kivitelezhetetlennek tűnik.³⁵

Az imént említett tapasztalatok vizsgálata túlmutat jelen előadásom keretein. Figyelembe véve a téma gazdagságát, még akkor is fájdalmasan pontatlan lennék, ha valamivel több időt szánnék rá. Elégedjünk meg hát egy rövidke felsorolással, amelyben a hallgatóság történelmi ismereteire támaszkodom. A *szophon* előzőleg emlegetett szeretetét így a platóni *erósz* két változata, a *kalon* és az *agathon* szeretete mellé állíthatjuk, ahogy a platóni Dikét, a lélek helyes elrendezettségének erényét is szembehelyezhetjük a szofista elképzeléssel. Mindehhez még hozzá kell vennünk a Thanatosz megtapasztalását, a léleknek azt a katartikus élményét, amely minden egyébtől megtisztítja a lélekvezetést azzal, hogy a lehető legtágabb perspektívába, a halál perspektívájába helyezi. A halál nézőpontjából szemlélve válik a filozófus élete Platónnál a meghalás művészetévé; a filozófusok lelke halott – a szónak abban az értelmében, amellyel a Gorgiaszban találkozhatunk –, és amikor egy filozófus az igazság birtokosaként szólal meg, a halál tekintélyét idézi meg, amely felülemelkedik az élet szűklátókörűségén. A három alapvető erőhöz – Thanatosz, Erósz, Diké – még mindig a platóni keretek közt maradva hozzá kell vennünk azokat az élményeket, amelyeken keresztül felmérhetjük a lélek belső dimenzióit, mélységét és magasságát. A magasság dimenzióját a misztikus felemelkedésen keresztül ragadhatjuk meg, amellyel a *via negativa* felől a transzcendencia határáig emelkedik (lásd a *Lakomát*). A mélység dimenzióját a tudattalanba történő anamnetikus alámemerülés adja meg, az az alászállás, amellyel felszínre hozhatjuk a *Timaiosz* és a *Kritiasz* „valódi *logoi*”-át.

Ezeknek a tapasztalatoknak a felfedezése és vizsgálata évszázadokkal Platón előttre nyúlik vissza, és őt követően sem maradt abba: a lélek mélyébe történő platonikus alászállás például a Hérakleitosz és Aiszkhülosz által vizsgált tapasztalatok között segít különbséget tenni. Hérakleitosz nevének említésére eszünkbe juthat, hogy az epheszosziak már felfedezték a hit, a remény és a szeretet hármasságát, amely aztán később Szent Pál megtapasztalt hármasságában kerül elő ismét. A *via negativa* alkalmazásával Platón nem csupán a

³⁵ Arisztotelész: *Politika* 1286b, 8–21, és 1302a, 2.

misztériumokat világíthatja meg, hanem feltárhatja azt az igazság felé vezető utat, amelyről Parmenidész tankölteményében olvashatunk. Itt kell megemlítenünk azt is, hogy az arisztotelészi *philia*, az érett emberek igaz közösségének tapasztalati gyökere, illetve a noétikus én önszeretete is az emberiség közös Logoszának hérakleitoszi elképzelésére nyúlik vissza.

6.

Bármilyen rövid és hiányos leírást is adtam az imént ezekről a tapasztalatokról, annyit azért elértem vele, hogy kirajzolódjon azoknak a tapasztalatoknak a képe, amelyek a platóni–arisztotelészi elmélet alapját adják. A következőkben azt kell bemutatnunk, hogy miért éppen ezek hordozzák magukban az emberi létről szóló igazságot, és miért nem egy másik, ősbibb mítosz, illetve azt, hogy az elméletalkotó ennek az igazságnak a birtokosaként hogyan léphet föl a társadalom autoritásával szemben.

A válasz a szóban forgó tapasztalatok természetében keresendő. Egy új igazság fellelése nem a pszichológiai tudás fejlődését jelenti a szó immanensista értelmében, hanem inkább azt, ahogy maga a psziché egy új középponttá válik az emberben, amelyen keresztül a személy megnyílik a transzcendentális valóság felé. Ezt a középpontot nem úgy leljük meg, mint egy olyan objektumot, amely mindig is jelen volt, csak eddig nem vettük észre: a pszichét mint a transzcendencia megélésének helyét meg kell határozni a lélek szilárdabb szerkezetén belül, és nevet kell adni neki. A szilárdság és részekre tagolódás problémáját is szem előtt tartva majdhogynem azt mondhatnánk, hogy a psziché felfedezése előtt az embernek nem volt lelke. Ez a felfedezés a lélek megnyílásával egy időben a saját tapasztalati anyagát is létrehozza: a lélek nyitottságát az ember a lélek megnyílásán keresztül tapasztalja. Erre a megnyílásra, amely legalább annyira cselekvés, mint amennyire szenvedély, a misztikusok hívták föl a figyelmünket.³⁶

Ezek a tapasztalatok egy új tekintély forrásává váltak. A lélek megnyílásával a filozófus újfajta viszonyba kerül Istennel: nem csupán a saját pszichéjét ismeri föl a transzcendencia megtapasztalásának eszközeként, hanem magát az istenséget is a maga radikálisan nem emberi transzcendens voltában. A psziché feltárása így elválaszthatatlan egy új, Istenről szóló igazságtól. A lélek igazi rendezettsége lesz az emberi és társadalmi típusok mércéje is, mivel az emberlétnek egy olyan igazságát birtokolja, amely a transzcendens határán kap helyet. Az antropológiai elv megértéséhez elsősorban azt kell megérte-

nünk, hogy a társadalomkritika eszköze nem az ember világimmanenciájának önkényes elvén alapul, hanem annak az embernek az ideáján, aki tisztán látja a saját természetét, miután megelézte valódi viszonyát Istenhez. Az új társadalomkritika mércéje nem az ember lesz önmagában, hanem az ember, amennyiben a pszichéje feltárásakor az igazság képviselőjévé vált.

Az antropológiai elv mellé tehát szükségünk van egy második elvre is, ha a társadalom elméleti értelmezését tűzzük ki magunk elé. Platón ezt Protagórasz tételével („minden dolog mértéke az ember”) a következőképpen fogalmazta meg: „mindenek mértéke Isten”.³⁷ Az elv megfogalmazásakor Platón egy hosszú folyamat végére tett pontot: elődje, Szolón is egy olyan igazság után kutatott, amelyre tekintélyként hivatkozhatott volna az athéni pártok előtt. Ahogy egy lemondó sóhajjal összefoglalta egy fönmaradt töredékében: „nagyon nehéz megállapítani a helyes ítélet láthatatlan mércéjét, pedig csakis ez szabhatja meg minden dolgok megfelelő keretét”.³⁸ Államférfiként a láthatatlan mérték és annak a társadalom *eunómia*jában történő megjelenítése közti feszültségben élt: „a halhatatlanok elméjébe halandó nem pillanthat be”,³⁹ ahogy írja. Másutt azonban azt mondja, hogy „az istenek parancsára tettem, amit tettem”.⁴⁰ Hérakleitosz, akinek a kézjegyét Platón csaknem minden elméletén megtalálhatjuk, még mélyebben érdeklődött azok iránt a tapasztalatok iránt, amelyek elvezethetnek bennünket ehhez a láthatatlan mértékhez: Felismerte ennek a mértéknek a mindent felülíró voltát: „a láthatatlan harmónia előbbre való (vagy jobb, hatalmasabb, erősebb) a láthatónál”.⁴¹ Ezt a láthatatlan harmóniát azonban nehéz megélnünk, sőt, lehetetlen is, hacsak a lelket nem hozza mozgásba egy előzetes inger, amely a megfelelő irányba terelné: „ha az ember nem reméli a nem remélhetőt, kitalálni nem fogja, mert nehezen kitalálható és hozzáférhető”⁴², illetve: „a hitetlenség (apisztia) miatt az istenit nem ismerik fel”.⁴³ Végezetül pedig: Platón Xenophanészsal együtt elítélte az istenek tárgyasítását, helytelen megjelenítését. Mindaddig, míg az emberek a maguk képére alkotják meg az isteneket – így Xenophanész –, az „egy isten, ki az isteni s emberi nem legerősebbje, ám halandóknak sem formára, sem észre nem mása”⁴⁴ természete rejtve kell maradjon előttünk. És csak ha a maga formátlan, transzcendens módján fogjuk föl az egy Istent, aki minden ember számára ugyanaz, akkor fogjuk minden ember természetét azonosként felfogni, mégpedig azért, mert mindnyájunk ugyanazon viszonyban állunk a transzcen-

³⁷ Platón: *Törvények*, 716c.

³⁸ *Elegy and Iambus* (Loeb Classical Library), vol. I., Solon 16.

³⁹ *Ibid.*, Solon 17.

⁴⁰ *Ibid.*, Solon 34., vs. 6.

⁴¹ Diels-Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, Heraclitus B 54.

⁴² *Ibid.*, Heraclitus B 18.

⁴³ *Ibid.*, Heraclitus B 86.

⁴⁴ Idézi Alexandriai Kelemen: *Stromata*, V. 109,1.

³⁶ A psziché jelentésének fejlődéséhez lásd: Werner Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), főleg az 5. fejezetet, illetve Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Hamburg, 1948).

dens istenséggel. A korai görög gondolkodók közül talán Xenophanész rajzolt föl a legtisztábban egy olyan univerzális emberideát, amely az univerzális transzcendencia megtapasztalásán alapult.⁴⁵

Az ember és Isten igazsága elválaszthatatlan egymástól. Az ember akkor létezik igaz módon, ha megnyitotta a pszichéjét Isten igazságának, Isten igazsága pedig akkor jelenik meg a történelemben, ha már alkalmassá tette az emberi pszichét az igazság elfogadására. Ez az *Állam* legfőbb témája, amelynek középpontjában a barlanghasonlat áll. Itt olvashatjuk az átváltozás, a megvilágosodás leírását, azt a fordulópontot, ahogy az ember az athéni szofizmus hamisságából átbillen az Idea igazságához.⁴⁶ Platón a már kora gyermekkorban elkezdődő oktatásban látta a lét igazságának zálogát. Az *Állam* második könyvében éppen a hamis istenbrázolások felszámolását, a költők hazugságainak az oktatásból való kizárását, a hamis szimbólumok lecserélését, illetve a helyes szimbólumok alkalmazását javasolta.⁴⁷ Ennek a problémának a feltárásához alkotta meg Platón a „teológia” szakkifejezést. Háromféle teológiatípust – *typoi peri theologias*⁴⁸ – különböztetett meg, egyúttal pedig rávilágított a probléma ismeretelméleti vonásaira. Ha a lélek az ember ifjúkorában nem a megfelelő teológiával találkozik, épp a központjában sérül, ott, ahol az Isten természetéről való tudás fészkel, és a „legnagyobb hazugság”, az *alethos pseudos*, az istenekről való tévedés áldozatává válik.⁴⁹ Ez nem egy hétköznapi, jóvátehető következményekkel járó hazugság, hanem „a lélek tudatlanságának, az agnoiának”⁵⁰ a legfőbb hazugsága. Platonikus terminológiával élve mondhatjuk azt is, hogy a társadalomnak a teológiai elvre kell támaszkodnia. Platón és Arisztotelész elmélete azon áll vagy bukik, hogy elfogadjuk-e, hogy az ember a társadalom mércéje, az emberi lélek mércéje pedig nem más, mint Isten.

7.

Az elméletalkotó tehát egy olyan új igazság képviselője, amely a társadalom által megjelenített igazságot kérdőjelezi meg — de úgy tűnik, hogy itt zsákutcába jutunk: az új igazságnak vajmi kevés esélye van arra, hogy szélesebb körben elfogadottá váljék, és a maga képére formálja a társadalmat.

Ez a zsákutca valójában sosem létezett: csak azért került elő, mert Platón csalódott Athénban. A korabeli polisz valóban nem állt készen egy ilyen hatalmas spirituális megújulásra, de a polisz korántsem volt mindig olyan szellem-

⁴⁵ Jaeger: *Theology of the Early Greek Philosophers*, 3. fejezet: „Xenophanes' Doctrine of God”.

⁴⁶ Platón, *Állam*, 518d–e.

⁴⁷ Ibid., 378–79.

⁴⁸ Ibid., 379a.

⁴⁹ Ibid., 382a.

⁵⁰ Ibid., 382b.

telen, mint amilyennek Szókratész és Platón elutasításából tűnhet. A platóni–arisztotelészi új igazság kibontása hosszú múltra tekint vissza: az athéni gondolkodók által megalkotott elmélet nem jöhetett volna létre a fennálló politikai gyakorlat nélkül. Platón és Arisztotelész korszakalkotó jelentőségű elméletei csupán szeszélyes fecsegésnek hatottak volna a kortársakra a marathóni csata nélkül és anélkül, hogy a tragédiában ne az igazság felfénylésének egy múltó pillanatát véljék felfedezni. Itt, a történelemnek ezen a különleges pontján megtörtént a csoda: egy politikai társadalom artikulálta magát a polgár mint reprezentálandó egység számára. Az akkori generáció tagjai személyesen megtapasztalták az igazság megjelenítésével járó felelősséget, ezt a tapasztalatot pedig a tragédia nyilvános szertartásaiban juttatták kifejezésre. Ahhoz, hogy megértsük ezt az újfajta reprezentációt, meg kell vizsgálnunk egy korabeli tragédiát, erre pedig Aiszkhülosz műve, az *Oltalomkeresők* kiválóan alkalmasnak tűnik.

A tragédia középpontjában egy jogi probléma és annak politikai feloldása áll. Danausz leányai az apjukkal Egyiptomból Argosz szigetére menekülnek Aigüptosz fiai elől, akikkel kényszerházasságra kellett volna lépniük. Argoszbán, ősök, Ió földjén keresnek menedéket. A menekültek előadják panaszukat Pelaszgosz királynak, aki egyből meglátja, hogy mi a dilemma: vagy megtagadja a menedéket a lányoktól, és hagyja az őket üldöző egyiptomiaknak, hogy elfogják őket, ezzel kihívja maga ellen Zeusz haragját, vagy pedig háborúba kezd az egyiptomiakkal, ami még a legjobb forgatókönyvet figyelembe véve is igen sokba kerülne a polisznak. A lányok elé tárja a lehetőségeket: „Without harm I do not know how to help you, and yet again it is not advisable to slight such supplications.” („Rajtatok segíteni nagy veszélyt jelent, s kérésetek megtagadni becstelen dolog.”) Elmondja, hogy milyen zavart és határozatlan; azon őrlődik, hogy „cselekedjen vagy sem, és fogadja el, amit a sors hoz”.⁵¹

Nem könnyű a döntés: a törvény, az ország *nomosza* betűje szerint a bajba jutott hölgyek semmivel sem vádolhatják az őket elvenni szándékozó egyiptomiakat, de – ahogy ők is sietnek erre rámutatni – létezik egy magasabb rendű igazság is, *Diké* igazsága, amely szerint a házassággal igazságtalanság érné őket, az oltalomkeresők istene pedig nem más, mint Zeusz. A királynak egyfelől *Diké* szavát kellene követnie a döntésben, másfelől azonban a polisz érdekeit is szem előtt kell tartania. Ha háborúba sodorja az országot, azzal fogják vádolni, hogy idegenek kedvéért kockáztat, ha viszont cserbenhagyja azokat, akik az oltalmát kérik, *Diké* haragját hívja ki maga és nemzet-sége ellen. Ahogy kétségbeesetten mondja: „mély, körültekintő tanácsra van szükségem, egy bűvár tanácsára, aki éles szemmel kutat a mélyben, és nem kavarja föl túlságosan a vizet”.⁵² A tragédia a hérakleitoszi „mély tudásra”

⁵¹ Aiszkhülosz: *Oltalomkeresők* v. 380.

⁵² Ibid., 407–8.

hívja föl a figyelmünket, arra a lélekfelfogásra, amely szerint „A lélek határait – mehetsz és meg nem találod, bejárj bár minden utat, mélysége akkora.”⁵³ Aiszkhülosz soraiban Hérakleitosz mélységkonceptióját az alámerülés aktusán keresztül jeleníti meg.⁵⁴

Ebben az esetben tovább bonyolítja a helyzetet az intézményes kormányzás problémája. Ha csak a királyról lenne szó, ő az alámerülés során hozott döntése szerint oltalmat nyújtana a hozzá fordulóknak, de Pelasgosz nem zsarnok volt, hanem jog szerinti király, így ki kellett kérnie a démosz, a nép véleményét, miután rájuk nehezedne a háború terhe, így annak kirobantásához az ő beleegyezésük is szükséges. A király magukra hagyja az oltalomkeresőket, hogy összehívja a népet, és a *koinon*, az általános gyűlés elé tárja az ügyet. Arról próbálja meggyőzni őket, hogy támogassák azt a döntést, amelyet ő már meghozott. A beszéd sikeresnek bizonyul, a testület egyhangúlag beleegyezik a döntésbe. A hallgatókat magával ragadja a király kissé csapongó beszéde, egészen a lélek mélyéig, ahol a döntés megszületett. A Peithó, a király meggyőző ereje alakítja a hallgatóság lelkét, ők pedig hagyják magukat formálni, míg Zeusz Dikéje győzedelmeskedik a szenvedélyen, az így születő megfontolt döntés pedig Isten igazságát képviseli. A kar összefoglalja az eseményeket: „It is Zeus who brings the end to pass” („sorsunkat Zeusz szabta meg”).⁵⁵

A tragédia nem volt más, mint egy nyilvános (és igen költséges) kultikus esemény. Feltételezte, hogy a közönség a *tua res agitur* (vagyondod forog veszélyben) szem előtt tartásával követi az előadást. A nézőnek először is a cselekmény jelentését kellett megértenie, azt, hogy a dráma magában Diké akaratának végrehajtása, a könnyebb út választása pedig nem is tekinthető cselekvésnek. Ugy kellett tekinteniük az athéni *prostasia*-ra, mint egy szervezett emberi közösségre, amelyet egy olyan vezető irányít, aki a jupiteri Dikét próbálja megjeleníteni, meggyőző erejét pedig arra használja, hogy a többiek döntéshelyzet esetén ugyanabban a lelkiállapotban legyenek, mint amelyet ő maga jelenít meg. A közösség tagjai hajlandóak követni a vezetőt: a cél az igazság megjelenítése, amelynek érdekében fel kell venni a harcot az ördögien eltorzult világgal, amelyet az *Oltalomkeresők*ben Egyiptom szimbolizál. A tragédia ebben az aranykorban egy olyan szertartás, amely Diké hatalmas súlyú döntését játssza el újra és újra. Még ha a közönség nem is csupa hősből áll, a nézőknek legalábbis hajlamosaknak kell lenniük rá, hogy ezt a döntést paradigmaticusnak, a hős önmarcangolását és a következmények vállalását pedig tartható hozzáállásnak tekintsék. A hős végzetében kell, hogy legyen va-

lami, amitől a néző lelke megborzong, mert haloványan a saját sorsát pillantja meg benne. A tragédia jelentése államkultuszként nem más, mint a szenvedés reprezentációja.⁵⁶

8.

Az athéni tragédia csodája rövid életű volt: dicsőségének a pelopponészoszi háború borzalmi vetettek véget. Athén hanyatlásával a tragédia témái is megváltoztak: Euripidész egy kései munkájában, a *Trójai nők*ben (kb. Kr. e. 415) a mocsok, az erőszakosság és a durvaság adják a központi témát, amelyet a görögök hoztak a trójaiakra azok bukása után. A hősieks kaland egyszeriben egy olyan bűzös mocsárrá változik, amely magába szippantja a görögséget is. Sokatmondó már az első jelenet, Pallasz Athéné és Poszeidón beszélgetése is: Athéné, aki korábban a görögök pártján állt, Poszeidónnal szövetkezve arra készül, hogy lesújtson a hazafelé tartó győztes csapatra – ugyanis bosszút akar állni, amiért templomát meggyalázták. Euripidész egy évvel a méloszi mészárlás után írta tragédiáját, amely az athéni erkölcs végromlására hívta föl a figyelmet (ahogy azt Thuküdidész írja felejthetetlen méloszi dialógusában), és épp megjelenésének évében zajlott le a tragikus véget ért szicíliai hadjárat is. Athén sorsa épp ebben az évben pecsételődött meg – úgy tűnik, hogy az istenek valóban elpártoltak tőle.⁵⁷

Az igazság képviselője a Marathón-kori Athénról a filozófusokra hárult. Amikor Arisztophanész azt panaszolta, hogy a tragédiát a filozófia tette tönkre, legalábbis megsejtette, hogy mi történt valójában: azt, hogy itt az igazság az athéni polgároktól Szókratész kezébe került. A tragédia azért halt meg, mert az athéni polgárok többé nem ismerhettek magukra a szenvedő hősből. A dráma, az aiszkhüloszi értelemben vett cselekvés, az igazság új képviselőjén, deuteró-Izajás szavaival élve a Szenvédő Szolgán, Szókratészen keresztül tört magának utat. A tragédia irodalmi műfaját a szókratészi dialógus követte. Az új elméleti igazság a társadalmat sem hagyta érintetlenül: Athén már nem volt alkalmas a megjelenítésére, de Platón és Arisztotelész egy olyan társadalom elméletével álltak elő, amely már alkalmas lett volna az igazság hordozására – a saját filozófiai iskoláikkal. Az iskolák túléltek a polisz politikai katasztrófáját, és meghatározó befolyásoló erőként éltek tovább, amelyek nem csupán a hellenisztikus és a római civilizációra voltak hatással, hanem az évek során az iszlámon és a nyugati kultúrán is rajta hagyták a nyomukat. A zsákutca illúzióját csak az Athén bukása kelette döbbenet váltotta ki.

⁵³ Hérakleitosz B45.

⁵⁴ A lélek mélységéről bővebben lásd: Snell: *Die Entdeckung des Geistes*, esp. 32. ff.

⁵⁵ Az *Oltalomkeresők* egyik legújabb elemzése (Erik Wolf: *Griechisches Rechtsdenken*, vol. 1, *Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt a. M., 1950, 345–56) túl friss ahhoz, hogy figyelembe vehettem volna az előadások idején.

⁵⁶ A mélységbe történő alászálláson keresztül megjelenített szenvedésért lásd: Aiszkhülosz: *Prométeusz*, 1026 ff.

⁵⁷ A *Trójai nők* politikai implikációért bővebben lásd Alfred Weber: *Das Tragische und die Geschichte* (Hamburg, 1943), 385 ff.

Foglaljuk össze, mire jutottunk az eddigiekben! A reprezentáció egzisztenciális jelentéséhez hozzá kell tennünk azt a módot is, ahogyan a társadalom a transzcendens igazság képviselőjévé válik. Ez a kétfajta jelentés egyetlen problémára vezethető vissza, amennyiben először is a társadalom egzisztenciális képviselője nem más, mint a vezetője, aki az igazságot képviseli, másodsorban pedig olyan kormányzat, amelyben a polgárok beleegyeznek abba, hogy egyenként és egyenként bevonják őket az igazság reprezentációjába a Peithón, a meggyőzés révén. Ennek az igen összetett problémának a pontos természete akkor került a szemünk elé, amikor rájöttünk, hogy a psziché nem más, mint a transzcendencia érzékszerve. A felfedező, a misztikus, ennek következtében az új igazság képviselője, és azok a szimbólumok, amelyekkel megpróbálta leírni ezt a tapasztalatot, adják a gyökerét a társadalmi rend elméletének. Végezetül pedig bebizonyosodott, hogy a kritikai vizsgálat képes eloszlatni a homályt: fejlődéstörténeti szempontból a psziché felfedezésétől a hozzá tartozó antropológiai és teológiai igazságokig jutottunk, a kritikai vizsgálat során pedig a valóság szimbólumait az új igazságkritériumok alapján ítéltük meg.

III. A reprezentációért folyó küzdelem a Római Birodalomban

1.

Az előbbieken láthattuk, hogy a reprezentáció problémái nem csupán egy, a történelemben létező társadalom belső önartikulációját érintik. Bebizonyosodott, hogy a transzcendens igazságot a társadalom egészként képes megjeleníteni, így pedig az egzisztenciális reprezentáció elmélete mellé a transzcendens reprezentáció elmélete is szükséges. A problémának ezen a szintjén újabb nehézségek adódnak: az emberre érvényes igazság elmélete kerül szembe a társadalom által megjelenített igazsággal. Ráadásul ez a bonyodalom még csak nem is a legutolsó, amivel szembesülnünk kell: az egymással versengő igazságtípusok tovább bővülnek a kereszténység megjelenésével. Ez a három típus kél versenyre egymással azért, hogy az egzisztenciális igazság egyedüli letéteményesévé válhasson a Római Birodalomban. Ebben a fejezetben ezzel a küzdelemmel fogok foglalkozni, de talán érdemes tisztázni néhány terminológiai és általánosabb elméleti kérdést, mielőtt továbblépnék. Ez segít majd elkerülni azokat szükségtelen kitérőket és vég nélküli magyarázatokat, amelyek minden bizonnyal olykor előkerülnének, és gátolnának bennünket abban, hogy a politikatudomány kérdéseinek szenteljük a figyelmünket.

Terminológiaiilag először is különbséget kell tennünk az igazság három típusa között. Az első az, amelyet a korai birodalmak jelenítettek meg, ezt „kozmológiai igazságnak” nevezzük. A második típus az athéni politikai kultúrában, legkésebben pedig a tragédiában mutatkozik meg, ezt „antropológiai igazságnak” nevezem (természetesen megértve, hogy a kifejezés egy egész sor, a pszichével mint a transzcendens érzékszervével összefüggő kérdést is érint). A harmadik igazságtípust, amely a kereszténységgel tűnik fel, „szoteriológiai igazságnak” nevezem.

A második és harmadik igazságtípus megkülönböztetése különösen fontos, mivel a platóni–arisztotelészi tapasztalathalmaznak a kereszténység egy döntő ponton sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított, mint az athéniak. A különbséget talán a legjobban úgy ragadhatjuk meg, ha megállunk egy pillanatra Arisztotelész politikai barátság fogalmánál, a *philia politikénél*.⁵⁸ Ez a barátság adja Arisztotelésznél a politikai társadalom lényegét, a *homonoia*ból, az

⁵⁸ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1167b3–4.

emberek közötti spirituális egyetértésből áll, amely csak akkor lehetséges, amennyiben az emberek a *nusznak*, az emberben megtalálható legistenibb résznek megfelelően élik az életüket. Mindenki – bár különböző mértékben és erővel – részesedik a *nuszb*an, így pedig az ember saját noétikus énjére irányuló szeretete teszi a *nuszt* az emberek közötti összekötő kapoccsá.⁵⁹ A barátság csak akkor lehetséges, ha a felek azonos mértékben szeretik a saját noétikus énjüket: az egyenlőtlen kapcsolat gyenge. Arisztotelész ezzel kapcsolatban fejtegette ki, hogy az Isten és ember közötti barátság éppen a radikális egyenlőtlenség miatt lenne lehetetlen.⁶⁰

Az Isten és ember közötti *philia*-lehetetlensége az antropológiai igazság minden szintjén megfigyelhető. Azok az élmények, amelyeket a misztikusok az ember leírására használtak, megegyeznek abban, hogy az istenség felé irányuló lélek emberi oldalát hangsúlyozzák. A lélek a maga mozdíthatatlan transzcendenciájában nyugvó Isten felé irányul, az isteni valóságot szólítja meg, de nem kap választ. A lélek felé sugárzó kegyelem keresztény eszméjének még nem érkezett el az ideje – bár meg kell vallanunk, hogy Platón olvasása közben gyakran az az érzésünk támadhat, hogy ennél az új dimenzióknak a küszöbén toporgunk. Az Istennel való kapcsolat, a tomista értelemben vett *amicitia*, az emberi természetben rejlő természetfeletti, amellyel az isteni kegyelem ruházza föl az embert, egyedül a keresztény igazságra jellemző.⁶¹ Ez a kegyelem a Logosz megtestesülésében, Krisztusban jelent meg a történelem során, értelmileg pedig a misztikus filozófusok szellemkutatásaiban tárult föl. A társadalom régebbi igazságának az a kritikus szemlélete, amelyre a lélek a megnyílása során tett szert, és amely egy láthatatlan mérce felé irányult, most igazolást nyert a mérték kinyilatkoztatásával. Ebben az értelemben tehát mondhatjuk azt is, hogy a kinyilatkoztatás ténye maga a tartalma.⁶²

A misztikus filozófusokról és a kereszténységekben történő kiteljesedésükről a fenti kategóriákban beszélve egy történelemmel kapcsolatos feltevésbe botlunk, amelyet még ki kell bontanunk. A feltevés a következő: úgy gondoljuk, hogy a történelem tartalma azon tapasztalatok, amelyek során az ember megtapasztalja a maga emberségét és megismeri a határait. A filozófia és a kereszténység együttesen lehetővé tette az ember számára, hogy démonaitól megszabadulva történelemalakítóként egyszerre játssza a racionális elmélkedő és a pragmatikus, a világot uraló cselekvő szerepét. Ám az emberi hatalommal szemben egy hasonló mértékű erő áll, amely korlátot szab neki: a kereszténység a démonokat a lélektől történő elfordulás folyamatosan fennálló veszélyé-

be szorította vissza (lélekkel pedig Isten kegyelméből csak az ember rendelkezik). Ha az ember önmaga felé fordul, magát teszi meg tekintélynek, az *amor Dei* helyett az *amor sui* útjára lép. Azt a felismerést, amely szerint az ember a maga pusztá emberségében a *fides caritate formata* nélkül csupán egy démoni, üres pusztaság, a kereszténység tette a lehető legvilágosabbá azzal, amit hagyományosan kinyilatkoztatásnak nevezünk.

Ebből a felfogásból azonban olyan következtetések adódnak az ember társadalmi létére vonatkozóan, amelyeket még a szekularizált civilizáció nyomása alatt álló neves filozófusok is nehezen fogadnak el fenntartások nélkül. Láthattuk, hogy Karl Jaspers a misztikus filozófusok korát tekintette az emberiiség tengelyidejének, nem pedig a keresztény kort – annak ellenére, hogy a kereszténység kristálytisztán tárta elénk az általa elhozott *conditio humana*-t. Henri Bergsonnak ugyanítt támadtak kétségei – bár a halála után Sertillanges által közreadott beszélgetéseiből úgy tűnik, hogy végső soron elfogadta a saját maga által kidolgozott történelemfilozófiából adódó következtetéseket.⁶³ A következtetést egy olyan elvként írhatnánk le, amely szerint az ember társadalmi léte csakis a történelemileg elkülönülő tapasztalatok körén belül lehetséges. Az emberi lét elmélete és a tapasztalatok történelmi elkülönítése között szoros összefüggés mutatható ki; az ember az előbb említett tapasztalatokon keresztül jut el önmaga megértéséig. Az elméletalkotónak semmilyen körülmények között sem szabad szem elől tévesztenie ezt a tapasztalatot, de azt sem engedheti meg magának, hogy a történelem szubsztanciáján kívül, valamiféle arkhimédészi ponton foglaljon helyet. Az elméletet a történelem köti gúzsba a tapasztalatok megkülönböztetésével. Mivel a tapasztalatok megkülönböztetése a görög filozófiával és a kereszténységgel ért a csúcára, ez azt jelenti, hogy az elméletnek a klasszikus és keresztény tapasztalatok történelmi horizontján belül kell mozognia. A tökéletes megkülönböztetéstől való visszalépés az elmélet elsilányításához vezet, és olyan jellegű kilengésekhez juttat bennünket, mint amelyeket Platón *doxa* néven emlegetett.⁶⁴ A modern szellemtörténetben

⁶³ A. D. Sertillanges: *Avec Henri Bergson* (Paris, 1941).

⁶⁴ A haladás függősége a transzcendens tapasztalatok elkülönítésétől a szellemtörténet egy különösen fontos problémájává vált. Charles N. Cochrane például erősen hangsúlyozta a kereszténység elméleti felsőbbrendűségét a pogánysággal szemben (Cochrane: *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*. New York, 1944; kiváltképp a 11. és 12. fejezet). Étienne Gilson különös figyelmet fordított a kereszténység technikai jellegű előnyére a görög metafizikával szemben (Gilson: *L'Esprit de la philosophie médiévale*. 2nd ed., Párizs, 1948, 2-5. fejezet). A transzcendencia megtapasztalásának elméleti kifejtését a görög és keresztény hagyomány folytonosságában Jaeger dolgozta fel a *Theology of the Early Greek Philosophers* c. művében. Ebben a kortárs vitában a *praeparatio evangelica* problémája kerül ismét előtérbe úgy, ahogy azt Alexandriai Szent Kelemen értelmezte, amikor a héber Bibliát és a görög filozófiát jelöli meg a kereszténység két ótestamentumaként (*Stromates*, VI). A témában bővebben lásd Serge Boulgakof: *Le Paraclet* (Párizs, 1946), 10 ff.

⁵⁹ Ibid., 1166aI ff., 1167a22 ff., 1177b27–1178a8.

⁶⁰ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1167b3–4.

⁶¹ Aquinói Szent Tamás: *Contra Gentiles*, iii.91.

⁶² Erről a kinyilatkoztatás-felfogásról, illetve a történelemfilozófiában játszott szerepéről bővebben lásd H. Richard Niebuhr: *The Meaning of Revelation* (New York, 1946), főleg 93, 109 ff.

a maximális elkülönítés elleni szisztematikus támadások rendre keresztényellenes nihilizmushoz vezettek, illetve az emberfeletti ember elméletének valamely válfajához – legyen az Condorcet progresszív embere, Comte pozitivistája, Marx materialista eszménye vagy Nietzsche dionüszoszi Übermensch. Az elméletellenes elhajlásokkal a továbbiakban még bővebben is foglalkozom majd az előadások második részében, amikor a modern politikai tömegmozgalmakról ejtek szót. Jelenleg elegendőnek tűnik az, hogy kimutattam az elmélet és a maximálisan elérhető megkülönböztetés közötti kapcsolatot, amely az elkövetkezendő vizsgálódásaink alapjául szolgál majd.

2.

A következő elemzésben ismét az arisztotelianus módszerhez nyúlok vissza. A társadalom önértelmezésénél kezdjük meg vizsgálódásainkat, szem előtt tartva, hogy ez az önértelmezés az elméletalkotók és szentek értelmezéseit is figyelembe veszi.

Az igazság különböző, egymással versengő típusait, a platóni *typoi peritheologias*-t formális osztályokra osztották. A legkorábbi ilyen felosztás még a kereszténység előtt született, Kr. e. 47 körül, Varro *Antiquitates rerum divinarum* című művében. A római kor vége felé Szent Ágoston az Isten városában újabb felosztással állt elő; a két mű annyiban kötődik egymáshoz, hogy Varro elméletét Ágoston őrizte meg az utókor számára, mivel művében ismertette és kritizálta is az elképzeléseit.⁶⁵

Szent Ágoston beszámolója szerint Varro a teológia három fajtáját (*genera*) megkülönböztette meg: a mitikus, a politikai és a fizikai teológiát.⁶⁶ A mitikus teológiával a költők, a fizikai teológiával a filozófusok, a politikaival pedig a közép⁶⁷ vagy – egy másik változat szerint – a *principes civitatis* foglalkozik.⁶⁸ A görög terminológia használata, illetve az elmélet felépítése arra utal, hogy Varro nem maga találta ki ezt a felosztást, hanem valamilyen görög – valószínűleg sztoikus – forrásra támaszkodott.

Szent Ágoston némileg módosítva vette át az előbbi típusokat. Szent Ágoston a mitikus és a fizikai teológiát latinul legendás és természetes teológiának fordította, ezzel pedig megteremtette a „természetes teológia” napjainkban is használt fogalmát.⁶⁹ Szent Ágoston az általa legendásnak nevezett teo-

⁶⁵ Varro művének részleges rekonstrukciójáért (az ágostoni szöveg alapján) lásd R. Agahd: *De Varronis rerum divinarum libris*, I, XIV, XV, XVI (Lipcse, 1896).

⁶⁶ Szent Ágoston: *Civitas Dei* (ed. Dombart), vi. 5.

⁶⁷ Ibid., 5.

⁶⁸ Ibid., iv. 27.

⁶⁹ Ibid., vi. 5. Ágoston természetes teológia-fogalmáról bővebben lásd: Jaeger: *Theology of the Early Greek Philosophers*, 2 ff.

lógiát a politikai teológia részének tekintette az istenekkel kapcsolatos drámai költészet kultikus jellegéből adódóan.⁷⁰ A Varro által felsorolt kategóriákból így aztán csak kettő maradt meg: a politikai és a természetes teológia. Ez a szűkítés nem minden érdek nélkül történt; könnyen lehet, hogy Szent Ágostonra számos közvetítőn keresztül Antiszthenész tanítása hatott: „*nomosz* szerint több isten létezik, *phüszisz* szerint azonban csak egy isten van”. A *phüszisz*szel ellentétben a *nomosz* az ember politikai és költészeti kultúráját is magában foglalja, ezzel pedig a pogány istenek emberi eredetét is hangsúlyozza – ami minden bizonnyal Szent Ágoston kedvére való volt.⁷¹

És miután a kereszténység természetfeletti igazságát sem lehet kihagyni a teológia fajtái közül, ismét egy hármas felosztás született, amely szerint politikai, természetes és természetfeletti teológiákról beszélhetünk.

3.

Ezek a kategóriák a reprezentációért folytatott küzdelem melléktermékeként kerültek elő, ennek megfelelően pedig az öntudat problémájának és az ellenségeskedésnek a terhét hordozzák magukban. Talán könnyebben megértjük ezeket a feszültségeket, ha figyelmünket a *Civitas Dei* egy furcsaságára fordítjuk. Szent Ágoston műve – politikai szempontból – egy *livre de circonstance*-nak, a korszellem termékének tekinthető. Alarik Kr. u. 410-ben hódította meg Rómát, ezzel pedig a birodalomban élő pogányok száma is jelentősen megemelkedett, Róma bukását pedig az elhanyagolt istenek bosszújának tekintették. A – főleg a kereszténység ellen irányuló – csalódottság és harag a pogány teológia, illetve a kereszténységkritika átfogó cáfolatát igényelték. Szent Ágoston válasza a problémára azért tekinthető különlegesnek, mert Varro majd ötszáz évvel azelőtti művét kritizálta, amelyben a szerző a rómaiak hanyatló vallási buzgalmáról írt. Ez a buzgalom a Varro utáni fél évezredben sem erősödött, és a birodalom nem római lakossága sem tett túl hitbuzgóságban a rómaiakon. Szent Ágoston idejében a pogányok többsége inkább Eleuszisz, Mithrász, Attisz vagy Ízisz kultuszát követte, mint hogy a római isteneknek hódolt volna – Szent Ágoston azonban épp csak megemlíti ezeket a misztériumvallásokat, a politikai teológiát viszont a vi–vii. könyvben részletes kritika alá veti.

A választ hiába is keresnénk a vallással kapcsolatos statisztikai adatokban; inkább a transzcendens igazság nyilvános reprezentációját kell megvizsgálnunk. Bár viszonylag kevesen követték a római vallást a birodalom területén,

⁷⁰ Szent Ágoston: *Civitas Dei*, vi. 6.

⁷¹ A kérdéssel bővebben lásd: Jaeger: *Theology of the Early Greek Philosophers*, 3 nn 8–10. Az antiszthenészi felosztásért, valamint Minucius Felix, Lactantius és Alexandriai Szent Kelemen idézeteiért lásd: Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, II/1, 5th ed. (Lipcse, 1922), 329 n 1.

mégis ez maradt a birodalom államvallása, és ez így volt még a negyedik század második felében is. Konstantin és utódai makacsul ragaszkodtak a *pontifex maximus* címhez, és bár Konstantin gyermekei utat nyitottak a pogány vallások felé, a döntő csapás ideje csak Theodosius uralkodása alatt, a 380-ban meghozott törvénnyel jött el. A törvény a birodalom minden alattvalóját a keresztény vallás elfogadására kötelezte, a vallást megtagadókat bolondnak bélyegezte, és Isten haragjával – valamint a császár világi büntetésével – fenyegette őket.⁷² A vallási ügyek birodalmi felügyelete addig meglehetősen esetleges volt, ahogy ezt a döntően pogány környezet alapján sejteni is lehet – bár elnézve a 380 után újra és újra meghozott, ismétlődő törvényeket, valószínűleg az új szabályozás sem volt valami hatékony. Bárhogy is legyen, Rómában nem vették figyelembe a törvényeket, a hivatalos vallás pedig pogány maradt. A támadás éppen ezt célozta meg: 382-ben Gratianus, a Birodalom nyugati császára lemondott a *pontifex maximus* címről, ezzel pedig megszabadult a Rómában meghozott áldozatok irányításának felelősségétől is. Mindeközben a kultuszokat betiltották, így a költséges áldozatok és ünnepélyek is megszűntek, a Victoria-oltárt és -képet pedig eltávolították a szenátus ülésterméből. A római isteneket már a birodalom fővárosa sem képviselte.⁷³

Gratianust a pogányok legnagyobb öröme 383-ban meggyilkolták, a várost pedig az ellencsászár, Maximus seregei fenyegették. A városban eközben éhínség tombolt: az istenek kimutatták a haragjukat. Érdemesnek tűnt újra átgondolni a helyzetet, a Victoria-oltár visszaállítása pedig különösen sürgetőnek látszott – ezt végül az ifjú II. Valentinianus tette meg. A szenátus pogány tagjai által megfogalmazott kérvényt Szümmakhosz 384-ben nyújtotta át a császárnak, ám sajnálatos módon a földek kiváló termést hoztak abban az évben, így Szent Ambrus a kereszténység védelmében kiváló – bár kissé olcsó – érvekhez folyamodhatott.⁷⁴

Szümmakhosz kérelme a római hagyományoknak megfelelően, a *do ut des* elvének szellemében íródott. A kultusz elhanyagolása katasztrofális következményekkel járhat, a birodalom pedig rengeteget köszönhet Victoriának, így nem lenne szabad hátat fordítani neki;⁷⁵ a szerző ezután azt az igen toleráns igényt tárja a császár elé, hogy mindenki a maga módján hódolhasson az egy istennek.⁷⁶ Szent Ambrus a válaszában – ahogy erre már utaltam is – egysze-

rűen megkerüli a *do ut des* elvét,⁷⁷ és rámutat, hogy Szümmakhosz nemes gesztusa már korántsem tekinthető olyan nagylelkűnek, ha figyelembe vesszük, hogy a gyakorlatban ez azt jelentette volna: a Victoriának hozott áldozatokon a keresztény szenátoroknak is részt kellett volna venniük.⁷⁸ A döntő érvt azonban a reprezentáció elvét kimondó résznél találjuk: „Minden római alattvaló titeket, császárokat és hercegeket szolgál (*militare*), de te magad a mindenható Istent és a hitet szolgálod (*militare*)”.⁷⁹ Ez csaknem úgy hangzik, mint a korábbiakban már említett mongol isteni rend, de valójában épp annak az ellenkezőjéről van szó. Szent Ambrus nem csupán a császárság monarchikus rendjét igazolta azzal, hogy Isten uralkodói szerepét is hangsúlyozta (bár ez a probléma is krónikussá vált a Római Birodalomban, ahogy azt később látni fogjuk): Ambrus nem uralomról, hanem szolgálatról beszél. Az alattvalók a földi fejedelmeket, az egzisztenciális reprezentánst szolgálják, Szent Ambrusnak pedig nem voltak illúziói a császár pozíciójáról: a légiók hozzák létre Victoriát, nem Victoria hozza létre a birodalmat.⁸⁰ A politikai társadalom a maga történeti létében a spirituális rendhez képest tűnékenynek mutatkozik, és ebből az ideiglenesen fennálló rendből, az alattvalók szolgálatából emelkedik ki a császár figurája, aki csakis Istent szolgálja. Ez a megközelítés nem pusztán a birodalom uralkodóját írja le, hanem arra a keresztényre vonatkozik, aki történetesen ezt a pozíciót tölti be. A keresztény uralkodónak nem szabad tudatlannak mutatnia magát, nem sodródhat az árral: ha nem is mutatja kellő erővel a hitét, nem szabad hozzájárulnia a pogány kultuszok és a bálványimádás terjedéséhez.⁸¹ Egy keresztény uralkodó tisztában van vele, hogy csak Krisztus oltárának tartozik tisztelettel, és hogy „a császár szájából Krisztus hangjának visszhangját” halljuk.⁸² Szent Ambrus alig leplezett módon kiátkozással fenyegeti a császárt abban az esetben, ha eleget tesz a szenátus kérésének.⁸³ Krisztus igazságát csakis Isten szolgálatában képviselhetjük, nem az *imperium mundi*-ban.

Szent Ambrusnál a szó szorosabb értelmében vett teokratikus uralkodás kezdeteinek lehetünk tanúi: teokrácia alatt itt nem a papság uralmát értem, hanem azt, ahogy az uralkodó elfogadja Isten igazságát.⁸⁴ Ezt az elképzelést egy generációval később Szent Ágoston fejti ki bővebben a *Civitas Dei*-ben (v. 24–26) az *imperator felix* leírásában. Az uralkodó boldogságát nem az uralkodá-

⁷² *Codex Theodosianus*, xvii.1.2.

⁷³ A Victoria-oltár körüli vitákról bővebben lásd Hendrik Berkhof: *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*. Ford.: Gottfried W. Locher (Zollikon, Zurich, 1947), 174 ff.; Gaston Boissier: *La Fin du paganisme*. Vol. 2, 2d ed (Párizs, 1894).

⁷⁴ Szent Ambrus: *Epistolae*, xvii és xviii. A *Relatio Symmachi urbis praefecti* Ambrus XVII. levelének a melléklete (Migne, Pl. XVI).

⁷⁵ *Relatio Symmachi* 3–4.

⁷⁶ *Ibid.*, 6 és 10.

⁷⁷ Ambrosius: *Epistolae*, xviii.4 ff.

⁷⁸ *Ibid.*, xvii.9.

⁷⁹ *Ibid.*, I.

⁸⁰ *Ibid.*, xviii.30.

⁸¹ *Ibid.*, xvii.2.

⁸² *Ibid.*, xviii.10.

⁸³ *Ibid.*, xvii.14.

⁸⁴ A teokrácia problémáiról bővebben lásd Berkhof: *Kirche und Kaiser*, 7. fejezet, „Um die Theokratie”.

sa alatt elért külsődleges sikereken mérjük: Szent Ágoston több ízben is kitér a pogány uralkodók sikereire és a keresztények balsorsára. A császár igazi boldogságát csakis a keresztényként történő uralkodásán mérhetjük. Az *imperator felix*-szel foglalkozó fejezetek tekinthetők az irodalomtörténet első királytükreinek és a műfaj megteremtőjének, és felmérhetetlen hatást gyakoroltak a nyugati uralkodók elméleti és gyakorlati munkájára, miután Nagy Károly vezérfonalának tette meg őket.

A Victoria-oltár ügyében Szent Ambrus nyerte meg a vitát, ám a következő években a helyzet egyre jobban elmérgesedett. Theodosius 391-ben minden pogány szertartást betiltott Rómában,⁸⁵ a császár fiai pedig 396-ban a pogány papok és igehirdetők összes megmaradt kiváltságát eltörölték.⁸⁶ Egy 407-es törvény betiltotta a rituális játékokat és az *epula sacra*-t, elrendelte a templomok szobrainak eltávolítását, az oltárok lerombolását és a templomépületek *ad usum publicum* felhasználását.⁸⁷ Amikor 410-ben Rómát elfoglalták a gótok, a római kultusz igencsak fontos problémának számított a közelmúlt pogányellenes rendelkezései által érintett népesség számára, magát a város elését pedig könnyen lehetett az istenek bosszújának tekinteni azért, mert a rómaiak hátat fordítottak nekik.

4.

Úgy tűnik, hogy az előbbieken eloszlatott homályból egy újabb kérdés emelkedik elő. Az előbb említett keresztényeket nem a pogányok lelki üdve érdekelte, hanem az államvallás politikai kérdése. Szent Ambrus álláspontja a keresztény uralkodóra vonatkozott, és nincs is semmiféle okunk kételkedni szándékainak tisztaságában – elég, ha felidézzük a thesszaloniki vérengzéssel kapcsolatos nézeteltérését Theodosiussal 390-ből. Mindettől függetlenül világos, hogy ha az uralkodó keresztény, akkor a pogányok éppen olyan helyzetbe kerülnek, mint amilyenbe a keresztények kényszerültek pogány uralom alatt. Érdekes, hogy Szent Ambrus és Szent Ágoston, míg a kereszténység egzisztenciális reprezentációján munkálkodtak, mintha fel sem fogták volna, hogy mi történik éppen; semmi más nem számított, csak a keresztény igazság képviselte a pogányokkal szemben. Ez nem jelenti azt, hogy fogalmuk sem volt az ügy egzisztenciális vonásairól – épp ellenkezőleg: a *Civitas Dei* éppen amiatt olyan lenyűgöző, mert Szent Ágoston, míg a jelek szerint egyáltalán nem értette meg a pogányság egzisztenciális problémáit, folyamatosan azon aggódott, hogy valami netán elkerüli a figyelmét. Úgy tekintett Varro politikai teo-

⁸⁵ *Codex Theodosianus*, xvi.x.10.

⁸⁶ *Ibid.*, x.14.

⁸⁷ *Ibid.*, 19.

lógijára, ahogy egy felvilágosult értelmiségi a kereszténységre: egyszerűen nem értette, hogy egy intelligens ember hogyan hihet ilyen képtelenségekben. Szent Ágoston végül úgy oldotta meg ezt a problémát, hogy azt feltételezte a sztoikus Varróról, hogy valójában nem is hitt a római istenekben, és a tisztelt hangvétel álcája mögött valójában gúnyt akart űzni a római vallással.⁸⁸ Ahhoz, hogy megérthessük, mi kerülte el Szent Ágoston figyelmét, feltétlenül meg kell vizsgálnunk Varro és barátja, Cicero műveit is.

Szent Ágoston alaposan körüljárta azt a pontot, amelyet végül nem sikerült megragadnia; minden bizonnyal bosszantotta a probléma. Varro az *Antiquities* című munkáiban először Róma „emberi”, majd ezt követően az „isteni dolgait” vizsgálja.⁸⁹ Először is a városnak kell léteznie, csak ezután jöhetnek benne létre kultuszok. „Ahogy a festő előbb létezik, mint a kép, vagy ahogy az építésznek is léteznie kell, mielőtt létrejöhetne az épület, úgy a városnak is korábban kell léteznie, mint a város intézményeinek.”⁹⁰ Az az elképzelés, amely szerint az isteneket a politikai társadalom hozza létre, dühös értetlenséget váltott ki Szent Ágostonból, aki ennek éppen az ellenkezőjében hitt. „Az igaz vallást nem valamely földi város” hozza létre, hanem az egyetlen igaz Isten, az igaz hit forrása, az „égi város” teremtménye.⁹¹ Varro azzal is megbotránkoltatta Szent Ágostont, hogy az emberi dolgok alatt nem általános emberi vonásokkal foglalkozott, hanem speciálisan a római emberrel.⁹² Arra gyanakodott, hogy a szerző talán szándékosan félrevezeti az olvasókat, már csak azért is, mert Varro bevallja, hogy ha az istenek természetét szeretne volna behatóbban vizsgálni, az isteni dolgokat sorolta volna előrébb,⁹³ és hozzáteszi azt is, hogy a vallással kapcsolatban sok olyan igazság van, amelyről az embereknek nem kell tudniuk, és sok olyan hazugság is, amelyekre senki nem is gyanakodna.⁹⁴

Szent Ágoston a római tapasztalat egységes voltát nem volt képes felfogni, az isteneknek és az embereknek ezt az elválaszthatatlan közösséget, az isteni és az emberi társadalmi rend párhuzamosságát, amely a történelmileg létező *civitas*-ban állt fenn. Számára az emberi létezés rendjéből fakadóan már különvált a világi történelem *civitas terrena*-ja és az isteni rend *civitas coelestis*-e. Ennek megértését az enciklopédista Varro némileg primitív szövege sem könnyítette meg a számára. A kifinomultabb Cicero osztotta barátja nézeteit, de ő már kifinomultabban fogalmazta meg őket a *De natura deorum*-ban, különösen pedig a *princeps civis* és a *pontifex* Cotta leírásában. Az istenek létezéséről folytatott vi-

⁸⁸ Szent Ágoston: *Civitas Dei*, vi.2.

⁸⁹ *Ibid.*, 3.

⁹⁰ *Ibid.*, 4.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, iv.31., vi.4.

⁹⁴ *Ibid.*, iv.31.

tában egymásnak feszül a filozófus és a római államférfi álláspontja. Cicero a tekintély különböző forrásainak megkülönböztetését javasolja, amikor szembeállítja Szókratészt,⁹⁵ a *princeps philosophiae*-t Cottával,⁹⁶ a *princeps civis*-szel; az *auctoritas philosophi* ütközik az *auctoritas majorum*-mal.⁹⁷ Mondhat bárki bármit, a római kultusz főméltósága szilárdan hisz az istenek létezésében és a tiszteletük helyességében. Vallási ügyekben a vallási vezetőket követi, ők jelentik számára a tekintélyt, nem pedig a görög filozófusok. Az állam szilárd alapját Romulus pártfogása és Numa szertartásai jelentik, a birodalom pedig sosem virágozhatott volna fel, ha az istenek nem állnának mellette.⁹⁸ Az ősök tekintélye alapján fogadja el az isteneket, de hajlandó mások véleményét is meghallgatni; Cicero nem minden ironia nélkül szólítja föl például Balbust arra, hogy sorakoztasson föl érveket (*rationem*) a vallási nézetei mellett, amelyeket filozófusként vallania kell, míg ő főpapként köteles indoklás nélkül elfogadni elődei nézeteit.⁹⁹

Varro és Cicero írásai rendkívül hasznos forrásai az elméleti vizsgálódás számára. A római gondolkodók a maguk politikai mitológiájában éltek, ám eközben a görög filozófia hatására mindennek tudatában is voltak. Ez a kapcsolat nem gyengítette az érzéseiket, viszont lehetővé tette a számukra azt, hogy tisztábban meghatározhassák a helyzetüket. Cicero hagyományos olvasatai hajlamosak a szerzőt pusztán a sztoicizmus egyik képviselőjeként leírni, és elsiklanak valami olyasmi fölött, amit hiába is keresnénk a görög szerzőknél: ez a valami a társadalmi rend archaikus tapasztalata, azé a rendé, amely végül a misztikus filozófusok idején oldódik föl. A görög források sosem érik el azt az ősi réteget, amely Cicerónál táruul föl előttünk, mégpedig azért, mert a legkorábbi fennmaradt írásos dokumentumok – Homérosz és Hésziodosz munkái – mitológiai anyagokból felépített csodálatos konstrukciók. Hésziodosz mindemellett tudatosan szembeállította az általa egyénként megtalált igazságot a régebbi mítoszok hazugságával, a pszeudosszal. Lehetséges, hogy a dór invázió törte meg ilyen korán a görög társadalmi lét kompaktságát – Róma nem élt át hasonló sokkot. Róma egyébként is a Mediterráneum hellenisztikus civilizációját vitte tovább, majd azt továbbadta a kereszténységnek; ez hasonlatos Japán szerepéhez a nyugati eszmék uralta civilizációs környezetben.

A Ciceróhoz hasonló rómaiak elég élesen látták a problémát. A *De re publicá*-ban Cicero például szembeállította a politikai ügyek római elintézési módját a göröggel. A legjobb politikai rendről (*status civitatis*) szóló vitában egy *princeps civis*, Scipio vitatkozik Szókratésszal. Scipio nem hajlandó belemenni

⁹⁵ Cicero: *De natura deorum*, ii.167.

⁹⁶ Ibid., 168.

⁹⁷ Ibid., iii.5

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., 6.

Szókratész platonikus módszereibe; ahogy mondja, nem hajlandó felépíteni egy „kitalált” rendszert a hallgatósága számára, hanem inkább Róma eredetéről tart nekik előadást.¹⁰⁰ Scipio hitvallása szerint a római rendhez semmi sem fogható a világon, ez a dogma pedig az egész beszélgetésre rányomja a bélyegét.¹⁰¹ A beszélgetés ugyan a görög oktatás összes pontját érinti, de ezek közül csak azok tarthatnak igényt érdeklődésre, amelyek hasznosnak bizonyulhatnak a római rendszer számára. A legtöbbre természetesen azt az embert tartják, aki az ősi szokásokat idegenek tanulmányozásával egészíti ki, de ha választani lehet a kétfajta életvitel, az államférfi által képviselt *vita civilis* és a tudós által művelt *vita quieta* között, az előbbi csábítóbbnak tűnik.¹⁰²

Az a gondolkodó, aki a filozófiáról „idegen tanulmányokként” beszél, minden bizonnyal megérdemli a tiszteletet, de csupán valami érdekes egzotikumnak tekinthető, amellyel az eleve fennálló felsőbbrendűség a tökéletesség érzetével bővül. Bátran állíthatjuk, hogy ez a filozófus nem értette meg azt a spirituális forradalmat, amely a filozófiában nyilvánult meg, de ennek a forradalomnak az univerzális emberformáló igényét is szem elől veszítette. Cicero a tisztelet és a lenézés keverékével tekint a görög filozófiára, ez pedig arra utal, hogy az elmélet igazsága – bár szellemileg és morálisan is bővítette a látókörét – nem bírt egzisztenciális jelentőséggel a római ember számára. Róma a római istenek városa volt, és ez a mindennapi élet minden részletében megmutatkozott, az pedig, ha a római filozófus tevélegesen is részt vett volna a filozófia spirituális megújulásában, egyet jelentett volna annak beismerésével, hogy az ősök Rómájának bealkonyult, és egy új világrend születik, amelyhez a birodalomnak is alkalmazkodnia kell. Éppen így történt ez a görögökkel is: akár tették nekik, akár nem, alkalmazkodniuk kellett Nagy Sándor és a diadochok akaratához, végezetül pedig a római rendhez. Julius Caesar és Cicero generációjának Rómája egész egyszerűen nem jutott el odáig, mint Athén a Krisztus előtti negyedik században, amelyben Platón és Arisztotelész élt. A római szubsztancia a birodalomban őrizte az erejét, ez az erő pedig csak hosszú idő után, a harmadik században fogyott el. Ekkor kellett Rómának egy saját birodalmat építenie, és csak ekkorra éleződött ki az eltérő filozófiai iskolák, vallási kultuszok és a kereszténység közötti ellentét olyan mértékben, hogy az egzisztenciális reprezentánsnak (a császárnak) döntenie kellett arról, hogy melyik transzcendentális igazságot tűzi a zászlajára, miután Róma mítosza elvesztette rendteremtő erejét. Cicerót ezek a problémák egyáltalán nem érintették. Amikor szembesült velük az „idegen tanulmányok” kapcsán, elbagatelizálta a fenyegetést: azt a sztoikus elképzelést, amely szerint mindenkinek két szimbolikus hazája van, a szülővárosa és a kozmopolisz, úgy értelmezte, hogy min-

¹⁰⁰ Cicero: *De re publica*, ii.3.

¹⁰¹ Ibid., i.70, ii.2.

¹⁰² Ibid., iii.5–6.

denkinek szó szerint is két hazája van: Cicero esetében az egyik Arpinum, ahol született, a másik pedig Róma.¹⁰³ A filozófusok kozmopolisza történeti létezővé vált az *imperium Romanum*-ban.¹⁰⁴

5.

Ez az archaikus egységes jelleg tette lehetővé Róma számára, hogy fönnymaradjon a birodalomért folytatott küzdelemben. Róma sikere azonban a történelem egyik legnagyobb kérdését veti föl: azt, hogy a római köztársaság intézményei – amelyek semmivel sem voltak alkalmasabbak egy birodalom fenntartására, mint az athéni vagy bármely más városállambeli intézmények – miképpen módosulhattak úgy, hogy végül egy császár válhasson a mediterrán *orbis terrarum* egzisztenciális reprezentánsává. Az átalakulás folyamatának részleteit nem ismerjük pontosan, és ez minden valószínűség szerint így is marad, miután kevés forrás maradt ránk ezekből az időkben – ennek ellenére két-nemzedéknyi kutatómunka és forráselemzés során koherens képet sikerült alkotnunk róla. Erről bővebben lásd Anton von Premerstein kiváló tanulmányát a principátusról.¹⁰⁵

A császári uralomhoz történő alkalmazkodás legfőbb problémáját nem a köztársasági rendszer jelentette. A szenátorok számát eddig is meg lehetett emelni helytartók kinevezésével, hogy ezzel is erősítsék a birodalom képviselőit – ahogy ezt Caesar is tette –, a polgárjogokat pedig kiterjeszthették egész Itália, majd a provinciák területére is. A birodalom polgárai által választott reprezentáns létrejött a Rómára és a poliszokra egyaránt jellemző rugalmatlanság miatt viszont aligha volt valószínű: a változáshoz a renden kívül álló társadalmi intézményekre volt szükség, az az intézmény pedig, amelyből később a császárság fejlődött ki, a *princeps civis* vagy *civitatis*, a társadalmi és politikai vezető intézménye volt.

A korai köztársaságban „*princeps*” alatt valamely vezető szerepet betöltő polgárt értettek. Az intézmény központjában a patronátus, egy szívességeken – politikai segítségnyújtáson, kölcsönön, ajándékokon stb. – alapuló rendszer állt, amely a befolyásos és a kevésbé rangos, szívességre szoruló emberek között állt fenn. A szívességek révén szent kötelék jött létre a felek között, amelyre maguk az istenek is felügyeltek; a szívességet fogadó fél, a kliens a patrónus követője lett, kapcsolatukat pedig a *fides*, a hűség határozta meg.

¹⁰³ Cicero: *De legibus*, II.5.

¹⁰⁴ Már Cicero előtt is láttunk erre utaló jeleket, különösen Polübiosznál, lásd Harry A. Wolfson: *Philo*. Cambridge, Mass. 1947, 2^a 419 ff.

¹⁰⁵ Anton von Premerstein: *Vom Werden und Wesen des Prinzipats*. Ed. Hans Volkmann (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Abt., „Neue Folge”, Heft 15, München, 1937).

A patrónusnak gazdag és társadalmilag jelentős figurának kellett lennie. A patríciusok és plebejusok köréből formálódó nemesség rendelkezett a legkiterjedtebb klienskörrel, és általában a legfontosabb szenátorok és konzulok bírtak a legnagyobb befolyással. A legelőkelőbb tisztséget birtokló államférfiak adták a *principes civitatis*-t, vezetőjük pedig az ősi patrícius családok valamelyikéből került ki, és a *princeps senatus*, olykor pedig ezzel egy időben a *pontifex maximus* címét is viselte. A római társadalom a személyes viszonyok szinte kibogozhatatlannak tűnő, mégis hierarchikus szövevényéből állt össze: egy befolyásos ember lekötöztetettjei szintén fontos kapcsolatokkal bíró emberek lehettek, a *princeps*ek pedig folyamatos versenyben álltak egymással a magasabb hivatalok betöltéséért és általában véve a politikai hatalom megszerzéséért.¹⁰⁶ A késő köztársaságkori római politika lényegében különböző csoportok gazdag vezetőinek hatalmi harcából állt, a viszonyokat pedig a patrónusi rendszer határozta meg. A csoportok vezetői néha megegyeztek egymással – ezt nevezték *amicitiae*-nek –, az efféle egyezmények megszegését (*inimicitiae*) pedig kölcsönös vádaskodás (*altercatio*) követte, amely polgárháborús időkben aztán különböző propagandacélú röpiratok formájában öltött testet, amelyben a csoportok a nép elé tárták riválisuk tisztességtelenségét. Az efféle nézeteltéréseket megkülönböztették a formális háborúktól, amelyben a római nép *bellum iustum*-a állt szemben egy közös ellenséggel. Octavianus utolsó hadjáratánál Antonius és Kleopátra ellen például kínosan ügyeltek rá, hogy a harcot Kleopátra ellenében háborúnak, Antoniusszal és az őt támogató rómaiakkal szemben azonban *inimicitiae*-nek állítsák be.¹⁰⁷

A principátus rendszere Róma terjeszkedése és az ezt követő társadalmi változások következtében átalakult: ezt követően a hatalomért több nagyobb társaság versengett egymással. A harmadik század háborúi és a görögországi, afrikai és spanyol hódítások a logisztika megoldhatatlannak tűnő problémáját vetették föl. A tengerentúli területeken állomásozó seregeket nem frissíthették föl évenkénti sorozással, az pedig, hogy a csapatokat minden évben hazarendeljék, és új embereket küldjenek a helyükre, lehetetlennek tűnt. A provinciákon szolgáló embereknek tehát így professzionális katonáknak kellett lenniük, és tíz vagy húsz éven át kellett szolgálatban maradniuk. Az ezután visszatérő veteránok viszont otthon nélkül maradtak, így vagy földhöz kellett juttatni őket, vagy kolonizálni kellett az embereket, vagy pedig engedélyezni kellett számukra a Róma városában történő letelepedést, és biztosítani kellett számukra az ezzel járó előjogokat. Ahhoz, hogy a katonák részesüljenek ezekből a juttatásokból, a parancsnokaikra kellett hagyatkozniuk, a parancsnokok pedig *princeps*ek voltak – ami azt is jelentette, hogy egész seregek tartoztak egy-egy princeps klientúrájához. Ha van valami igazán jelentős vonás a késő

¹⁰⁶ Ibid., 15–16.

¹⁰⁷ Ibid., 37.

köztársaságkori Róma fejlődésének történetében, az nem más, mint a tény, hogy a nemesség osztályfegyelme egy egész századon át szilárd maradt, mielőtt a nagyhatalmú pártvezérek a szenátus ellen fordultak volna, és ezzel Róma politikai életét a maguk közötti versengésre korlátozták volna. Miután a klientúrák ilyen mértékben kiterjedtek, illetve a fegyveres erők is hozzájuk tartoztak (amelynek következtében a nézeteltérések utcai összecsapásokban és hasonló jelenségekben nyilvánultak meg), az eddig informális viszonyokat különböző speciális esküvel kellett formálissá tenni, amelyek garantálták, hogy a klienst és a patrónust a *fides* köteléke láncolja egymáshoz. Meglehetősen kevés forrás áll a rendelkezésünkre ebből az időszakból, de úgy tűnik, hogy az eskük Kr. e. 100-tól kezdtek el nagyobb számban és növekvő változatosságban megjelenni.¹⁰⁸ A rendszert a klientúra öröklődő jellege is meghatározta: ez különösen a Krisztus előtti első század polgárháborúiban játszott fontos szerepet. Octavianus és Antonius összecsapásában az előbbi rendelkezett Caesar campaniai veteránjaival, amelyek fölött Caesar örököseként ő diszponálhatott.¹⁰⁹ A megöröklött katonák letelepítése azt is meghatározhatta, hogy hol kerül majd sor a háború egy-egy döntő összecsapására: a pompeieket például azért kellett leverni Spanyolországban, mert Magnus az Ibériai-félszigeten telepítette le a katonáit.¹¹⁰

A principátus tehát a patronátusi rendszer fejlődéséből jöhetett létre, amely azonban némileg visszafogottabban még a császári-időszakban is fennállt. Ha a patrónus *princeps civis* volt, a klientúrája a politikai hatalom eszközévé vált, a veterán katonák bevonásával pedig végső soron a reguláris erőkkel versengő katonai erővé. A politikai befolyás, a gazdagság és a katonai erő egymást erősítették, ha a politikai pozíció biztosította a *princeps* számára a hadiparancsnok szerepét, amely nélkül nem hódíthatott volna a provinciákon – hódítások nélkül márpedig nem juttathatta volna a klientúráját földhöz és egyéb javakhoz, ami elengedhetetlen volt a politikai hatalom megőrzéséhez. Azzal, hogy a versengő pártvezérek száma lecsökkent, az alkotmányos törvényesség veszélybe került – különösen akkor, amikor a köztisztviselők és szenátorok is valamelyik hatalomvágyó úr szolgálatába szegődtek. Az első század minden jelentősebb pártvezére előbb-utóbb eljutott arra a pontra, ahol döntenie kellett arról, hogy kilép-e a törvény által szabott keretek közül – a legismertebb eset Caesar átkelése a Rubiconon.¹¹¹ Octavianus, a hideg, számító politikus azért ügyelt rá, hogy az Antoniussal vívott harca az *inimicitiae* formáját öltse, mert ha közellenségnek kiáltotta volna ki, akkor a vád könnyen visszahullhatott volna rá, mivel mindketten konzulok voltak, a szenátus egy része pedig Antonius táborában tartózko-

dott. Ha kölcsönösen közellenségnek kiáltották volna ki egymást, Róma kettészakadt volna, így pedig két, egymással háborúban álló állam jött volna létre. A köztársaság alapjainak megrendülése könnyen ugyanolyan katasztrofális következményekkel járhatott volna, mint Caesar és Pompei élethalálharca, amelynek következtében a diadalmas vezetőt a győzelme után egy évvel köztársaságpárti merénylők ölték meg. A principatus tehát a jó kapcsolatokkal rendelkező patrónusok számának lecsökkentésével a triumvirátus létrejöttéhez, majd Antonius és Octavianus küzdelméhez, végezetül pedig az actiumi győzelem után a monopolhelyzethez vezetett.¹¹²

Az Actium utáni reprezentatív római rend a régi köztársaság és a princepszek egzisztenciális reprezentánsként történő működése közötti ügyes keverék volt. A princeps és a többi ember közötti viszonyt a klientúra esküjének kiterjesztése biztosította: innentől általában véve az embereket és a princepst összekötő viszonyról beszélhetünk. Krisztus előtt 32-ben Itália és a nyugati provinciák hűséget esküdtek Octavianusnak *pro partibus suis*, vagyis mint a párt vezetőjének.¹¹³ Az eskü kiterjesztéséről a keleti területekre, amelyre bizonyára sor került az actiumi csata után, nem maradt fenn forrás.¹¹⁴ Ezt követően az efféle eskü azonban tartósan fennmaradt, és Augustust követően az új uralkodó hatalomra kerülésekor,¹¹⁵ Caius Caligulát követően pedig évente újították meg.¹¹⁶ A csoport először egy vezetőből és követőkből álló egységként határozta meg magát, mindezt kitágítva pedig eljutott a császári reprezentáció formájához.

6.

A császárivá alakuló pártfogói rendszerben a *principatus* intézménye tette meg az új uralkodót a birodalom hatalmas területei felett álló egzisztenciális reprezentánsnak. A rendszer nyilvánvalóan törekeny volt: hatékonysága azon múlt, hogy az emberek mennyiben élik meg a (szó római értelmében vett) szent kötelékként a patrónusi viszonyokat. Az új császár, Augustus pontosan látta ezt a problémát, és a morális és erkölcsi reformokat célzó törvényei legalábbis részben éppen azoknak a szent kötelmeknek a megerősítését célozták, amelyek már Varro idejében is hanyatlóban voltak. A birodalom hatalmas keleti népességét tekintetbe véve a császár igyekezete hiábavalónak tűnik, különösen, mivel a keleti népek egyre nagyobb tömegekben érkeztek Rómába, és semmilyen fenyegetéssel nem lehetett rávenni őket arra, hogy hagyjanak föl a maguk vallásának

¹⁰⁸ Ibid., 26 ff.

¹⁰⁹ Ibid., 24.

¹¹⁰ Ibid., 16 ff.

¹¹¹ Ibid., 37.

¹¹² Ibid., 37.

¹¹³ Ibid., 42 ff.

¹¹⁴ Ibid., 52.

¹¹⁵ Ibid., 56 ff.

¹¹⁶ Ibid., 60 ff.

gyakorlásával. Tovább súlyosbította a helyzetet, hogy a Iulius-Claudius dinasztiát a provinciális Flaviusok, majd spanyol, szír és illír származású uralkodók követték, vagyis maga a császár sem volt már római többé.

A császárság csak lassan, számos zsákutca és nehézség után lelte meg azt a megoldást, amely felszentelhetette az intézményét. A hellenisztikus királyság mintájára létrehozott császárkultusz nem bizonyult hatékonynak, ráadásul azt a problémát is fölvetette, hogy a császár vajon a birodalom számtalan istene közül melyiknek az erejét képviseli. A vallási problémák nyomására a római mediterráneum egy olyan folyamaton ment keresztül, amelyet szinkretizmusnak vagy teokráziának, mítoszvegyítésnek szokás nevezni. Ez a folyamat nem tekinthető egyedülállónak a történelemben: Rómát megelőzően a közel-keleti birodalmak is újraértelmezték a politikailag egyesített terület számtalan helyi vallását, végül pedig úgy tekintettek rájuk, mint a birodalom istenének különböző aspektusaira. A Római Birodalomban fennálló kulturális sokszínűség miatt az adott körülmények között ez nem tűnt egyszerű feladatnak. Először is: a római istennek nem valamilyen absztrakt fogalomnak kellett lennie, hanem világosan belátható viszonyban kellett állnia valamely jobban megragadható, nagyhatalmúként elismert istennel vagy istenekkel. Másfelől azonban az sem megengedhető, hogy a régi istennel való kapcsolat túl szoros legyen, mivel ez veszélybe sodorhatná azt a törekvést, hogy az új istent az összes eddigi isten fölé emeljék. Heliogabalus (218–222) kísérlete arra, hogy az emesai Baált tegye meg a *legfőbb* római istenné, kudarcot vallott: egy körülmetélt császár, aki egy Vesta-szüzet vett nőül, hogy ezzel is Baál és Tanit egyesülését hangsúlyozza, túl soknak bizonyult. Saját praetoriánus testőrei végeztek vele. Az illír Aurelianus (270–275) valamivel több sikert ért el, amikor egy közelebből meg nem határozott napistent, a *Sol invictus*-t kiáltotta ki a birodalom legfőbb istenének, önmagát pedig az ő leszármazottjának és képviselőjének. Ez a rendszer – Diocletianus (284–305) alatt kisebb módosításokkal – egészen 313-ig fennállt.

A birodalom vallása körülötte kísérletezések azonban semmit sem vonnak le abból a vallásos komolyságból, amellyel ezek a próbálkozások zajlottak. A rómaiak kései szummodeizmusa¹¹⁷ spirituálisan olyan közel került a kereszténységhez, hogy az arra való áttérés már csak egy apró változásnak tűnhetett. Licinius előtt egy angyal jelent meg, mielőtt 313-ban összechapott volna Maximinus Daza seregeivel. Az angyal biztosította a császárt, hogy győzedelmeskedni fog, ha ő és a katonái is az alábbi imával az ajkukon vonulnak a harcba:

„Legfőbb Isten, kérünk téged, szent Isten, kérünk téged, az egész igazságunkat neked ajánljuk, üdvösségünket, birodalmunkat neked ajánljuk. Általad élünk, általad vagyunk győztesek és szerencsések. Legfőbb szent isten, hallgasd meg könyörgésünket; hozzád emeljük karjainkat; halgass meg, szent, legfőbb Isten.”

¹¹⁷ Szummodeizmus: az az elképzelés, amely szerint minden istent egy főisten különböző megnyilvánulásának tekintünk. (A ford. megjegyzése.)

A történetet és az imádságot Lactantius¹¹⁸ beszámolójából ismerjük, aki úgy vélte, hogy a győzelem annak köszönhető, hogy Licinius – ahogy egy évvel korábban Nagy Konstantin is – végül megtért. Licinius állítólagos megtérésére – figyelembe véve a korábbi években tanúsított keresztényellenes magatartását – azért nem árt némi fenntartásokkal tekintenünk, de az ima – amelyet egyébként ellenfele, a pogány Maximinus is mondhatott volna akár – Lactantius számára a kereszténység bizonyítékának tűnt.

A 311 és 313 közötti események meglepő fordulata, a vita a keresztény hit engedélyezése körül a mai napig folyik, úgy tűnik azonban, hogy a holland teológus, Hendrik Berkhof nemrégiben felállított elmélete segíthet eloszlatni a homályt (már amennyiben ezt a források lehetővé teszik).¹¹⁹ Az elmélet szerint a keresztények kitartása és az, hogy az üldöztetés ellenére is képesek voltak fennmaradni, meggyőzték Galerius, Licinius és Constantinus, hogy a keresztény Isten elég erős ahhoz, hogy megóvja a követőit, ezt pedig nem árt szem előtt tartani. Galerius 311-ben kiadott ediktumában megírta, hogy a keresztényüldözések hatására sem térnek át a keresztények a római istenek tiszteletére, de a maguk Istenét sem tudták így megfelelő módon szolgálni.¹²⁰ Ez a megfigyelés bizonyára elősegítette a kereszténységgel kapcsolatos római álláspont változását: ha a keresztények erős Istenét a saját hívei sem szolgálhatják, meglehet, hogy megharagszik azokra, akik meggátolták őket ebben, és megnehezíti az uralkodók életét. Ez a gondolat is a jó öreg *do ut des* elvének szellemében fogant.¹²¹ Újonnan elnyert szabadságukért cserébe az új rendelet megparancsolta a keresztényeknek, hogy imádkozzanak a császárért, a közjóért, végeztek pedig magukért is.¹²² Nem arról volt szó, hogy államvallássá tennék a kereszténységet, egyszerűen csak innentől fogva a keresztény Istent is integrálták az istenségek birodalmi rendszerébe.¹²³ Licinius 313-as ediktuma azt állította, hogy a korábbi keresztényellenes szabályozást felülvizsgálták: „Mindent fontolóra vettünk, ami a köz hasznára és javára szolgál, a többi dolog közt, melyekről úgy tűnt, hogy mindenkinek hasznára válnak, úgy döntöttünk, hogy mindenekelőtt és elsősorban olyan rendeleteket bocsátunk ki, amik biztosítják az istenség (*divinitas*) iránti tiszteletet és imádatot, azaz hogy megadjuk a keresztényeknek és mindenkinek azt a szabad választást, hogy azt a vallást kövesse, amelyiket akarja, úgyhogy bármelyik istenség vagy mennyei

¹¹⁸ Lactantius: *De mortibus persecutorum*, xlv. Lactantius: *Az isteni gondviseléről*, Adamik Tamás ford. Helikon Kiadó, 1985. 48.

¹¹⁹ Premerstein, *Vom Werden und Wesen*, 47 ff.

¹²⁰ Lactantius, *De mortibus persecutorum*, xxxiv: „cum... videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere, nec Christianorum Deum observare.”

¹²¹ Berkhof: *Kirche und Kaiser*, 48.

¹²² Lactantius: *De mortibus persecutorum*, xxxiv in fine.

¹²³ Hasonló magyarázattal találkozhatunk Joseph Vogt könyvében is: Joseph Vogt: *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert* (München, 1949), 154 ff.

hatalom jóakarattal lehessen irántunk és mindenki iránt, aki hatalmunk alatt él.”¹²⁴ A *divinitas* kifejezés különösen érdekes, hiszen ez még kibékíthető volt a hivatalos politeizmussal és a birodalmi vallás *Summus Deus*-ával, mégis elég monoteisztikusnak hangzott ahhoz, hogy a keresztényeket is boldoggá tegye. A homályos megfogalmazás valószínűleg nem a véletlen műve: érezzük rajta annak a Konstantinnak a keze nyomát, aki később a krisztológiai vitában a hasonlóan súlytalan *homoousios* elmélet mellé állt.

7.

A birodalmi teológia problémáinak megoldását azonban hiába várnánk a nyelvészkedéstől. A keresztényeket jó okkal üldözték: a kereszténységnek van egy olyan forradalmi vonása, amely összeegyeztethetlenné teszi a pogánysággal, az új szövetség pedig csak felerősítette ennek a forradalmi gondolatnak a társadalmi hatásait. A kereszténységet a kérlelhetetlensége tette veszélyessé, az, ahogy makacsul a többi isten hamisságát hirdette. A problémát talán Kelszosz fogalmazta meg az *Igaz szó*-ban, a kor legösszefogottabb kereszténységkritikájában 180 körül. A keresztények – írja – azzal az érveléssel utasítják vissza a politeizmust, hogy senki nem szolgálhat két urat egyszerre.¹²⁵ Szerinte az a „lázas nyelv” (*stasis*):¹²⁶ ez a szabály az emberek közt ugyan igaz, de semmit sem veszünk el Istentől, ha az isteni voltát a királyságában fellelhető sokféle formában egyaránt szolgáljuk. Épp ellenkezőleg: akkor szolgáljuk és tiszteljük legjobban a Mindenhatót, ha minél több arcát tiszteljük,¹²⁷ ha pedig kiválasztunk egy istenképet a sok közül, és kizárólag őt szolgáljuk, azzal viszályt szítunk az isteni királyságban.¹²⁸ Ezt az utat pedig az emberek gögjükben választják: úgy hiszik, hogy a többiek fölött állnak, a maguk pártoskodását pedig Istenre vetítik ki.¹²⁹ A kereszténység eszerint tehát egy vallási-metafizikai szekta, amely az egész világot életben tartó istenség ellen küzd, ez a zendülés pedig – miután a világ kezdete óta az emberek több uralkodó tekintélyt és szellemet ismernek¹³⁰ – nemcsak vallási, hanem egyúttal politikai természetű is. Aki meg akarja semmisíteni egy nép vallását, az a népek létére tör,¹³¹ miután pedig Róma minden egyes kultusza otthonra lelt a birodalomban, az elle-

¹²⁴ Ibid., xlviii. Itt Berkhof olvasatát követem: „quidquid est divinitatis in sede coelesti” (Berkhof: *Kirche und Kaiser*, 51).

¹²⁵ Órigenész: *Contra Celsum*, vii. 68.

¹²⁶ Ibid., viii. 2.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., II.

¹²⁹ Ibid., 2.

¹³⁰ Ibid., v.25.

¹³¹ Ibid., 26.

nük irányuló radikális egyistenhitű támadás valójában a birodalom ellen szervezett merénylet. Kelszosz sem gondolta úgy, hogy az ázsiaiak, az európaiak, líbiaiak, hellének és barbárok ugyanabban a *nomos*ban kellene, hogy higgyenek, sőt, úgy vélte, hogy „aki azt hiszi, hogy ilyesmi lehetséges, nem tud semmit”.¹³² Órigenész nem értett egyet vele: a *Contra Celsum*-ban nem csupán azt állította, hogy mindez lehetséges, hanem azt is, hogy ez az állapot minden bizonnyal be is fog következni.¹³³ Mondhatjuk, hogy Kelszosz még jobban belátta a kereszténység következményeit, mint Cicero a görög filozófiából adódó következtetéseket. Tisztán látta a politeizmusból fakadó egzisztenciális problémákat, és tudta, hogy a világ isteni jellegétől való megfosztása a kereszténységben egy civilizációs korszak végét jelenti, és gyökereiben fogja megváltoztatni a korabeli pogány népek kultúráját.

8.

Az abba vetett hitet, amely szerint a kereszténység önmagában vagy a *Summus Deus* pogány elképzelésével együtt képes lenne megerősíteni a birodalom politikai teológiáját, hamar csalódás követte. Az elmélet mégsem bukott meg: támogatva a fennállását a kereszténységnek azon törekvése, hogy a kereszténység egy Istenét a metafizikai monoteizmus elvével azonosítsák.¹³⁴ A keleti vallások számára érthető módon csábítónak tűnt ez az elmélet, az őket körülvevő hellenisztikus környezetben pedig egyre inkább a görög spekulatív gondolkodás nyelvén kezdték kifejezni magukat. A keresztények nem is számítottak úttörőnek ezen a téren: Philón példáját követték, akinek pedig már rendelkezésére álltak a korai peripatetikus spekulációk a Krisztus előtti első századból. Arisztotelész a következőképpen fogalmazta meg ezt az elvet a *Metafizikában*: „A létezők azonban nem tűrik a rossz kormányzást. Nem jó a sokfejű uralom: egy uralkodó legyen csupán!”¹³⁵ A Philón előtti nemzedék peripatetikus irodalmában, így a pseudo-arisztotelészi *De mundo*-ban is az elvet a birodalmi és az isteni világ monarchiájának párhuzamba állításával próbálták világosabbá tenni.¹³⁶ Az kozmosz ura úgy irányítja alárendeltjeit, ahogy a perzsa király a

¹³² Ibid., viii. 72.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ A metafizikai monoteizmusról és a Római Birodalom politikai teológiájában betöltött szerepéről bővebben lásd Erik Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Lpicse, 1935). Az ezután következő elemzésben is Peterson munkáját követjük.

¹³⁵ Arisztotelész: *Metafizika*, 1076a (Halasy-Nagy József fordítása).

¹³⁶ A *De mundo* valamikor az első század folyamán született. Az, hogy Philón élt-e még, amikor a mű megszületett, számunkra mellékes: bennünket csak a benne szereplő, tipikusnak tekinthető okfejtés érdekel.

tartományi helytartóit, a szatrapákat.¹³⁷ Philón az elméletet a zsidó monoteizmusnak megfelelően alakította át, ezzel pedig egy olyan propagandaanyagot kívánt létrehozni, amely vonzóvá teszi a judaizmust a birodalom számára.¹³⁸ Úgy tűnik, hogy valamely peripatetikus forrást követve a zsidó Istent a „királyok királyának” tekintette – a kifejezés perzsa értelmében, a többi istent pedig alkirályokként kezelte.¹³⁹ Gondosan ügyelt rá, hogy mindeközben megőrizze a zsidók kiválasztott státuszát, az ezzel járó metafizikai ellentmondásokat pedig azzal hidalta át, hogy Jehova szolgálatát peripatetikus értelemben véve közvetlenül a kozmoszt uraló Isten szolgálatának tekintette.¹⁴⁰ Platónra (a *Timaios*ra) hivatkozva a zsidó Istent tekintette a világ alkotmányos rendje, a *taxisz* megalapozójának.¹⁴¹ A zsidók Isten szolgálatában az emberiség képviselőiként lépnek fel. Amikor Philón Arisztotelész *Metafizikájából* a homéroszi idézetre hivatkozott, azt állította, hogy ez egyaránt igaz a kozmikus és a politikai uralomra is.¹⁴²

Philón spekulatív okfejtését vették át aztán a keresztény gondolkodók is.¹⁴³ A birodalom Caesareai Euszébiosznál, Nagy Konstantin idején alkalmazkodott leginkább a kereszténységhez.¹⁴⁴ Euszébioszt – sok más keresztény gondolkodóhoz hasonlóan – lenyűgözte, hogy Krisztus megjelenése és a birodalom békéjének helyreállítása Augustus idején párhuzamosan ment végbe. Nagy történeti munkájának megírásához részben éppen azért látott hozzá, mert felkeltette a figyelmét a korábban független nemzetekként működő népek római leigázása. Az apostolok éppen akkor kelhettek útra az ígével, amikor a Mediterráneum eddig autonóm politikai egységként működő területeit Augustus beolvasztotta a birodalomba, így akadálytalanul járhatták a birodalom útjait. Igencsak kétséges, hogy sikerre jutottak volna, ha a „helyi babonákat” nem írta volna felül a rómaiaktól való félelem.¹⁴⁵ A *pax Romana* megte-

¹³⁷ *De mundo*, 6.

¹³⁸ Philón politikai szándékairól bővebben lásd: Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, 27; Erwin R. Goodenough: *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1940), chap. 3.

¹³⁹ Philón: *De specialibus legibus*, 13.18.31; *De decalogo* 61.

¹⁴⁰ Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, 23 ff. A *De Abrahamo*-ban (98) a zsidókat az „Isten számára legkedvesebb népként” írta le, amelynek papsága és prófétái az „egész emberi nem érdekében munkálkodnak”; a *De spec. leg.*-ben (167) a zsidók imái az egész emberiség nevében szólnak, ugyanebben a műben másutt (97) pedig azt írja, hogy a zsidók főpapja nem csupán az emberiség, hanem az egész teremtett világ nevében imádkozik és ad hálát az Úrnak.

¹⁴¹ Philón: *De fuga et inventione*, 10. A *taxisz* platonikus fogalmának intézményes jelentéssé alakulásáról bővebben lásd: Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, 28–29.

¹⁴² Philón: *De confusione linguarum*, 170.

¹⁴³ Arról, hogy miképpen vitték át a philóni elméletet a keresztények az apologetikus irodalomba, bővebben lásd Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, 34–42.

¹⁴⁴ Euszébioszról bővebben lásd: *ibid.*, 71–76; Berkhof: *Kirche und Kaiser*, 100–101.

¹⁴⁵ Euszébiosz: *Demonstratio evangelica*, iii.7.30–35.

remtése ezenfelül nem csupán gyakorlati hasznót hajtott a kereszténység számára, hanem Euszébiosz szemében a lehető legszorosabb kapcsolatban állt Isten Királyságával. A rómaiak előtt – írta – a szomszédos népek nem éltek egymással közösségben, hanem folyamatos háborúskodás töltötte ki a napjaikat. Augustus feloldotta a pluraisztikus poliarchiát, uralma alatt béke borult a földre, így pedig beteljesítette a bibliai jóslatokat (Mik 4.4 és Zsolt. 71.7). Tömören szólva: az Isten békéjéről szóló eszkatologikus tanításokat Euszébiosz politikai tanításokká formálta, amikor a *pax Romana*-val állította őket párhuzamba – ez az időszak pedig történetileg egybeesett a Logosz megtestesülésével.¹⁴⁶ Euszébiosz úgy gondolta, hogy az Augustus által megkezdett munkát végül Konstantin viszi majd tökélyre: a császár harmincéves uralkodását ünneplő beszédében azt állítja, hogy az uralkodó a birodalomban az isteni monarchia képmását alkotta meg. Ebben a hierarchiában az egyetlen *basileus* képviseli az egy Istent, a Mennyi egyeduralkodó királyát, az egy Nomoszt és Logoszt.¹⁴⁷ Ez a világgép visszavezet bennünket a kozmikus igazság birodalmi megjelenítéséhez.

Az ehhez fogható harmónia természetesen sosem lehet tartós: mihelyst néhány, Euszébiosznál érzékenyebb keresztény gondolkodó képes megragadni a problémát, rögvest vége szakad. A probléma a krisztológiai viták során került felszínre: Kelszosz azért szidalmazta a keresztényeket, mert nem veszik komolyan a maguk egyistenhitét, és Krisztus személyében egy második Istent tisztelnek.¹⁴⁸ Ez a probléma került a vita középpontjába, miután Arius eretneksége felkavarta az állóvizet. Meg kellett találni a megfelelő szimbólumokat ahhoz, hogy az egy Istent három személyként ábrázolják, a trinitarizmus teljes megértésével pedig az euszébioszi modell is megvalósulhat. A császárok és az udvari teológusok érthető módon inkább az arianizmus pártját fogták: a szentháromsággal kapcsolatos viták veszélybe sodorhatták azt a monoteisztikus elképzelést, amelyben az egyetlen uralkodó az egy Istent képviseli. Mikor Athanasius és követői győzedelmeskedtek, és bevezették a trinitarizmus szimbólumrendszerét, az égi és földi királyságok párhuzamosságába vetett hit is tarthatatlanná vált. Az isteni királyság nyelvezete ugyan fennmaradt, de a jelentése megváltozott. Naziani Szent Gergely például azt állította, hogy a keresztények az isteni királyságban hisznek, de ez nem azt jelenti, hogy egyetlen személyt tisztelnek, mert ez csak széthúzáshoz vezetne: a keresztények a Szentháromságban hisznek, ennek a hármasságnak pedig hiába keresnénk akár csak a nyomát is a teremtett világban. A földi uralkodó egyedülálló személye tehát nem alkalmas rá, hogy az isteni hármasságot képviselje.

¹⁴⁶ *Ibid.*, vii.2.22, viii.3.13.13–15; Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, 75–77.

¹⁴⁷ Euszébiosz: *Laus Constantini*, 1–10; Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, 78.; Berkhof: *Kirche und Kaiser*, 102.

¹⁴⁸ Origenész: *Contra Celsum*, viii.12–16.

selje.¹⁴⁹ Azt, hogy mennyire alkalmatlan volt ez az istenkép arra, hogy átvigyük a politika területére, jól mutatja az az eset, amikor IV. Konsztantinoszt (668–685) arra szólították föl a katonák, hogy vegye maga mellé társuralkodónak két testvérét, hogy a földi uralomban is megjelenhessen az isteni hármasság.¹⁵⁰ Ez inkább tűnik tréfának, mint komoly javaslatnak, és lehetséges, hogy az események nem is vehettek volna más fordulatot, így a császári háromság második és harmadik tagjának mindenképpen levágták volna az orrát.

Euszébiosz másik nagy ötlete, az, hogy a *pax Romana*-ban az eszkatologikus prófécia megvalósulását látta (hasonlóan Ciceróhoz, aki Rómát látta a tökéletes rend megjelenítőjének), a korabeli feszültségek hatására tarthatatlanná vált. Szent Agostonnak az egyik biblikus prófécia vonatkozó kommentárjával (Zsoltárok könyve, 47:9–10) az ortodox ellentábort erősítette. A sor a következőképpen szól: „Jöjjetek, lássátok az Úr tetteit, aki bámulatos dolgokat művel a földön. Háborúkat szüntet meg a föld kerekén, íjat tör össze, lándzsát tördel szét, harci kocsikat éget el.”¹⁵¹ Szent Ágoston pedig a következő kommentárral látja ezt el: „Amint azt láthatjuk is, ez még nem történt meg – ezért is háborúzunk a mai napig. A népek között a hatalomért folyik a harc, de a különböző szekták és vallások is hadban állnak: a zsidók, a pogányok, a keresztények és az eretnekek. Ezek a harcok nemhogy csitulnának: egyre erősebbek lesznek. Az egyik fél az igazságért küzd, a másik a hazugságért. Mindaddig tart a háborúság, míg el nem jön a világ vége, de reméljük, hogy ez is bekövetkezik.”¹⁵²

Ezen a ponton ér véget az ortodox kereszténység politikai teológiája. A keresztény ember spirituális sorsa nem teljesedhet ki egy világi politikai társadalomban, csakis az egyházban. A hatalom szféráját megfosztották isteni jellegétől, így az mulandóvá vált. Az ember kétféle társadalmi megjelenítése – az egyházi és a birodalmi értelemben – még a középkorban is fennmaradt: a kifejezetten modernnek tekinthető problémák a társadalom redivinizációjához kötődnek. A következő három előadásban ezekkel a problémákkal foglalkozni.

¹⁴⁹ Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, 96 ff.

¹⁵⁰ Karl Krumbacher: *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. ed (München, 1897), 954; E. W. Brooks: *The Successors of Heraclitus to 717* (CMH, 11, 13), 405; Berkhöf: *Kirche und Kaiser*, 144. Tudomásom szerint a hármasság történő uralkodásra egyetlen további példa létezett: Ausonius Kr. u. 368 környékén, a *Versus Paschales*-ben olvashatunk róla. A költő húsvéti verse szerint a Szenthármasságot a földön I. Valentinianus és társai, Valens és Gratianus jelenítik meg (Ausonius, Loeb Classical Library, 1:34 ff).

¹⁵¹ A Károli-féle fordításban: „Hadakat némít el a föld széléig; ívet tör, kopját ront, hadi szekereket éget el tűzben.” Az új fordításban világosabbá válik, hogy itt a háborúskodás beszüntetéséről van szó. (A ford. megjegyzése.)

¹⁵² Szent Ágoston: *Enarratio in Psalmos*, xlv. 13.

IV. Gnoszticizmus: A modernitás természete

1.

A rivális igazságok összeapásából a Római Birodalomban végül a kereszténység került ki győztesen, ez pedig a mulandó hatalmi szféra isteni jellegének elvesztésével járt együtt. Ahogy ezt az imént már megjegyeztem, a reprezentáció specifikusan modern problémái valamilyen módon összefüggnek az ember és a társadalom redivinizációjával. Mindkét kifejezés bővebb magyarázatra szorul, különösen, miután a modernitás fogalma és ezzel együtt a történelem korszakolása is a redivinizáció pontos jelentésétől függ. A dedivinizáció alatt tehát azt a történeti folyamatot kell értenünk, amelyben a kulturális politeizmus elsorvadt, az ember társadalmi létezését pedig az ember végcéljának fényében újraértelmezték: a világ-transzcendens Isten kegyelméből az ember örök üdvözült életre rendeltetett. A redivinizáció azonban nem a görög-római politeizmus újjáéledését jelenti. A modern politikai tömegmozgalmak neopogányként történő kategorizálása – bár a szónak van némi vonzereje – félrevezető, mivel a kortárs mozgalmak történetileg egyedi vonásai így elsikkadnak, az összehasonlítás pedig csupán felszínes hasonlóságok alapján történik. A modern redivinizáció inkább a kereszténységben, mégpedig a keresztény egyház által eretneknek bélyegzett elképzelésekben gyökeredzik – így tehát érdemes egy kicsit közelebbről megvizsgálnunk a kereszténységen belüli feszültségeket.

A feszültség forrása abban keresendő, hogy a kereszténység történetileg egy zsidó messianisztikus mozgalomként született meg. A kora keresztény közösségek élete nem rögzített mederben folyt, inkább a *parúziára* való eszkatologikus várakozás körül mozgott, az egyházra pedig a krisztusi apokalipszis történeti megjelenéseként tekintettek. Miután a *parúzia* késlekedett, az egyház elmozdult a történelmi eszkatológiától a történelmen túli, természetfeletti tökéletesség eszkatológiájának képviselőjévé. A fejlődés során a kereszténység sajátos, lényegi magja különvált a saját történelmi gyökereitől.¹⁵³ Ez a folyamat Jézussal vette kezdetét,¹⁵⁴ elméletileg pedig a Szentlélek pünkösdi alászáll-

¹⁵³ A kereszténység átlényegüléséről az eszkatologiaiból az apokaliptikusba bővebben lásd Alois Dempf: *Sacrum Imperium* (Munich, 1929), 71 ff.

¹⁵⁴ Albert Schweitzer: *Geschichte der Leben Jesu Forschung* (Tübingen, 1920), 406 ff.; Maurice Goguel: *Jesus*, 2. kiad. (Párizs, 1950), „La Crise galiléenne” című fejezet.

lásakor érte el a végpontját. A folyamatos üldöztetések által zaklatott keresztényekben azonban élénken élt a hit, hogy hamarosan eljön Isten országa; ez a hit öltött formát az eszkatologikus pátosz legerőteljesebb kifejeződésében, a *Jelenések könyvében*, amelyet annak ellenére kanonizáltak, hogy bizonyos helyeken ellentmondani látszott az egyház eszméinek. A *Jelenések könyvének* beemelése a Bibliába felért annak a kinyilvánításával, hogy Krisztus még az évezredben visszatér a földre, és angyalaival uralni fogja a világot.¹⁵⁵ A szöveg kanonizálása nem csupán a zsidó apokaliptikus irodalom kereszténységre gyakorolt hosszú távú hatását rögzítette, hanem azt a kérdést is felvetette, hogy miképpen egyeztethető össze a kiliazmus az egyház intézményével. Ha a kereszténység azonos a világ magunk mögött hagyásának égető vágyával, ha a keresztények egy beteljesíthetetlen történelem végét várják, a sorsuk pedig csak úgy teljesülhet be, ahogy azt a *Jelenések könyve* huszadik fejezetében olvashatjuk, az egyház nem lenne más, mint a világvégevárók ideiglenes közössége, melynek tagjai csak abban reménykednek, hogy az Apokalipszis még az ő életük során köszönt majd be. Elméleti szinten csakis Szent Ágoston bravúros megoldásával oldhatjuk fel a problémát: a *Civitas Dei*-ben az ezredév szó szerinti értelmezését „nevetségesnek” bélyegzi, és kijelenti, hogy Krisztus az egyházon keresztül uralja a világot, ez pedig így is marad egészen a végítélet napjáig, amely után egy új, örök világ hajnala következik.¹⁵⁶

Az egyház többé-kevésbé változatlanul ezt az ágostoni felfogást képviselte egészen a középkor végéig. Azt, hogy a második eljövetel forradalmian átalakítaná az evilági történelmet, „nevetséges” elképzelésnek bélyegezték. A Logosz Krisztusban öltött testet, az ember a megváltás kegyében részesült, a társadalom istenivé lényegülését pedig Krisztusnak az egész egyházat betöltő jelenléte tette lehetetlenné. A zsidó kiliazmus és a politeizmus ideje lejárt, ahogy a zsidó és pogány, metafizikai monoteizmus felett is eljárt az idő. Az egyház maradt az egyetlen egyetemes spirituális szervezet, a benne élő bűnösökkel és szentekkel, akik mind Krisztust követik, és ez az egyház jelenítette meg Isten városát a történelemben, mintha csak az örökkévalóságba leshetnénk be az idő fátylán keresztül. A társadalom ezzel párhuzamosan csupán az emberi természet pillanatképévé vált, amely az embernek csak azt az oldalát mutatja meg, amely úgyis megszűnik létezni, amikor az idő az örökkévalóságba olvad majd. A keresztény társadalom így hát egy spirituális és egy időleges rendben artikulálta magát: ez utóbbiban elfogadta a *conditio humana*-t a kiliasztikus fantazmagóriák nélkül, mindeközben pedig jobban kiemelte a természetes léte-zést azzal, hogy az egyházon keresztül a spirituális végzetet reprezentálta.

¹⁵⁵ A korai kereszténységen belüli feszültségekről és a *Jelenések* fogadtatásáról, illetve hatásáról a nyugati eszkatológiára bővebben lásd: Jakob Taubes: *Abendländische Eschatologie* (Bern, 1947), esp. 69 ff.

¹⁵⁶ Ágoston: *Civitas Dei*, xx.7,8,9.

Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy az időleges rend történetileg a Római Birodalomban jelent meg. Róma keresztény társadalomként a dánieli prófécia Negyedik Királysága¹⁵⁷ volt, *imperium sine fine*,¹⁵⁸ az utolsó világi birodalom.¹⁵⁹ Az egyház az ember spirituális sorsát reprezentálta, ezzel párhuzamosan a Római Birodalom pedig az ember mulandóságát jelenítette meg. Ha a középkori birodalmakban Róma továbbélését látjuk, nem csupán valamilyen véletlenszerűen fennmaradt maradványokról beszélünk, hanem annak a történelemfelfogásnak a nyomairól, amely szerint Róma bukása egyúttal a világ végét is jelentette (a szó eszkatológiai értelmében). Ez a felfogás túlélte azokat a századokat, amelyek során az alapjait adó intézmények és elképzelések porrá lettek; az ágostoni világszemlélet utolsó képviselője Bossuet volt a *Historie universelle* című művével a tizenhetedik század vége felé. Az első modern szerző, aki egy világtörténelmi mű megírására vállalkozott, Voltaire volt – Bossuet szöges ellentéte.

2.

A nyugati keresztény társadalmat tehát spirituális és időleges rendekre osztottam: az egyik élén legfőbb reprezentánsként a pápa, a másikén a császár áll (egzisztenciális és transzcendentális értelemben is). A reprezentáció határozottan modernnek tekinthető problémái erre a társadalomra és szimbólumrendszerre, a birodalom eszkatológiájára vezethetők vissza. Ez a mozgalom hosszú társadalmi és intellektuális múltra tekinthet vissza, de a társadalom redivinalizációja a tizenkettedik század vége felé alakított ki egy sajátos szimbólumrendszert. Vizsgálódásainkat az előbbi elképzelést: első ízben kifejtő szerző, Firenzei Joachim személyének és munkájának tanulmányozásával kezdetjük meg.

Joachim szakított az ágostoni elképzelésekkel, amikor a történelemet a Szentháromság szimbólumán keresztül fogta fel. Elképzelése szerint az emberiség történetét a Szentháromság három tagjának megfelelően három szakaszra oszthatjuk. Az első időszak az Atya kora, Krisztussal pedig beköszöntött a Fiú ideje – azonban ez sem tart örökké: eljön a Szentlélek kora. A három korszakot a lelki élet egyre magasabb fokú megéléséhez társította: eszerint az első kor a laikus hitéletének felel meg, a második a pap aktív, elmélkedő életvitelét feltételezi, míg a Szentlélek kora egy szerzetes tökéletesen Istennek szentelt életéhez köthető. A korok ezenfelül egymással összevethető belső felépítéssel

¹⁵⁷ Dán 2:44.

¹⁵⁸ Vergilius: *Aeneis*, i.278–79.

¹⁵⁹ Forrásokért lásd: Ernst Troeltsch: *Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912), 112.

és meghatározható hosszúsággal bírnak, a strukturális összehasonlítás során pedig láthatjuk, hogy minden kor kezdetén három vezető áll, vagyis pontosabban szólva: a változás két hírnöke és maga a vezető. Joachim azt is kiszámolta, hogy a Fiú kora 1260-ban ér majd véget. Az első korszak vezető figurája Ábrahám volt; a másodiké Jézus, Joachim számításai szerint pedig 1260-ban kell feltűnnie a *Dux e Babylone*-nak, a harmadik kor vezérének.¹⁶⁰

Joachim trinitárius eszkatológiájával megalkotta azt a szimbólumkészletet, amelyet a modern politikai társadalmak a mai napig használnak az önértelmezésükben.

Az első ilyen szimbólum az a történelemfelfogás, amely három részre választja a történelmet, és amelyben az utolsó korszak egyértelműen a Harmadik Királyságot jelöli. Ennek a szimbólumnak különféle változatait képviseli a humanisztikus és enciklopédikus felosztás, amely ókorra, középkorra és modern korra tagolja a történelmet, valamint Turgot és Comte teologikus, metafizikus és tudományos szakaszokra tagolása. Ugyanezt figyelhetjük meg a hegeli dialektikában a szabadság három fokozatánál és az önmagára reflektáló spirituális fejlődésnél, illetve Marx dialektikájában a kommunizmus fejlődésénél: a primitív kommunizmust az osztálytársadalom, végül pedig a kommunizmus képviseli. Ide tartozik a nacionalista-szocialista Harmadik Birodalom szimbóluma is – bár ez egy speciális eset, amelyre még visszatérünk a későbbiekben.

A második ilyen szimbólum a vezető alakja.¹⁶¹ A ferences rendi szerzetesek Szent Ferencben látták Joachim prófécijának beteljesülését, a szimbólum pedig tovább erősödött, amikor Dante az új, spirituális korszak *dux*áról beszélt. A késő középkorban, a reneszánszban és a reformáció idején a *homines spirituales* és a *homines novi* hordozzák magukban ezt a szimbólumot, amely Machiavelli *principéjében* is fontos szerepet játszik. A szekularizáció idején Condorcet, Comte és Marx emberfeletti emberében bukkanhatunk rá, napjainkban pedig az új birodalmak megszabadító vezetőiben kell keresnünk.

A harmadik szimbólum, az új idők prófétája gyakran összemosódik az előzővel. Ahhoz, hogy hitelesnek, meggyőzőnek tűnjön az, hogy létezik egy végső birodalom, a történelem pedig egy értelmes egységet képez, valamilyen módon – kinyilatkoztatás vagy spekulatív gondolkodás útján – azt emberi ésszel megragadhatónak kell feltételeznünk. A gnosztikus próféta – vagy a szekularizáció későbbi fázisaiban: a gnosztikus értelmiségi – a modern civilizáció elengedhetetlen kellékévé válik. Joachim volt az első ilyen próféta.

¹⁶⁰ Firenzei Joachimról bővebben lásd: Herbert Grundmann: *Studien über Joachim von Floris* (Lipce, 1927); Dempf: *Sacrum Imperium*, 269 ff.; Ernesto Buonaiuti: *Giacchino da Fiore* (Róma, 1931), valamint a Joachimról szóló fejezeteket a következőkből Taubes: *Abendlandische Eschatologie*; Karl Löwith: *Meaning in History* (Chicago, 1949).

¹⁶¹ Joachim elméletének különböző változatairól bővebben lásd Löwith: *Meaning in History* (első függelék: „Modern Transfigurations of Joachimism”).

A negyedik szimbólum az autonóm személyek testvérisége. Joachim harmadik korában a Szentlélek alászállása mindenkit ennek az új birodalomnak a tagjává tesz, a kegyelem közvetlenül áramlik az emberek felé. A harmadik korban az egyház megszűnik, nem lesz szükség a szentségek közvetítő szerepére. Joachim úgy képzelte el ezt a világot, mint egy szerzetesrendet, de az elképzelésből már eleve az következik, hogy ilyen körülmények között nem lesz szükség semmiféle intézményesített hatalomra. Az elképzelésnek számtalan változatát ismerjük; fölfedezhetjük a nyomát a középkori és reneszánsz szekták megtisztulási törekvéseiben, a puritánok templomaiban és szentjeiben, szekularizált formájában pedig nagyban hozzájárult a demokratikus hitvallás kortárs sikeréhez. Ez a szimbólum képezi a magját és hajtóerejét a marxi miszticizmusnak, a szabadság birodalmának és az állam elhalásának is.

A nemzetiszocialista Harmadik Birodalom különleges eset. Hitler ezeréves prófécijának gyökerei egyértelműen Joachimhoz nyúlnak vissza; Joachim tanai a reformáció idején az anabaptistákon keresztül jutottak el Németországba, majd Fichte, Hegel és Schelling jánosi kereszténysége által enyhén befolyásolva hagyományozódtak az utókorra. A trinitáriánus séma első gyakorlati alkalmazására mégsem a harmadik, hanem már az Első Német Birodalomban (amelynek 1806-ban szakadt vége) és Bismarck korában került sor (ez 1918-ig tartott). A nemzetiszocialista mozgalom *Dritte Reich*-je meglehetősen unalmasnak, provinciálisnak hat a német idealisták, Comte vagy Marx egész világot felölelő spekulatív elképzeléseihez képest. Ez a nacionalista vonás annak köszönhető, hogy a *Dritte Reich* szimbóluma nem spekulatív filozófiai alapokra támaszkodik, hanem meglehetősen kétes értékű irodalmi alkotásokra. Ami azt illeti, a nácik már a *Dritte Reich* elnevezést is Moeller van den Bruck egy értekezéséből kölcsönözték.¹⁶² Moeller, aki egyébként nem volt nemzetiszocialista, ezt megfelelő szimbólumnak találta Dosztojevszkij német kiadásával kapcsolatos munkájához. A Harmadik Róma orosz ideáját ugyanúgy a lélek és a társadalom eszkatologikus keveredése adja, mint a nemzetiszocialista *Dritte Reich* elképzelését. A következőkben a politikai redivinizációnak ezzel az ágával fogok foglalkozni.

Az ágostoni egyházfelfogás csak Nyugaton volt elég erős ahhoz, hogy a társadalomban dupla reprezentáció jöhessen létre, és elváljanak egymástól a spirituális és az időleges, földi erők. A tény, hogy földrajzilag messze került Rómától, kétségkívül felgyorsította a jelenség fejlődését. Keleten a pogány császárkultusz közvetlen folytatásaként a cezaropapizmus bizánci formája jött

¹⁶² Moeller van den Bruck: *Das Dritte Reich* (Hamburg, 1923). Lásd még a „Das Dritte Reich und die Jungen Völker” című fejezetet (Moeller van den Bruck: *Die politischen Kräfte*, Breslau, 1933). A szimbólum lassan szivárgott csak be a köztudatba; a *Dritte Reich* második kiadása csak 1930-ban, öt évvel az író öngyilkossága után jelent meg (bővebben lásd az angol kiadás előszavában: Mary Agnes Hamilton: *Germany's Third Empire*, London, 1934).

létre. Konstantinápoly lett a Második Róma, ahogy ezt Jusztiniánosz is kinyilvánította a *consuetudo Romae*-ban: „Róma alatt nem csupán a régi várost, hanem a székhelyünkül szolgáló várost is értjük.”¹⁶³ Konstantinápoly eleste után az orosz egyházi körökben az a gondolat fogalmazódott meg, hogy Moszkvát tegyék meg az Ortodox Birodalom új fővárosának. Az alábbiakban Filofej pszkovi szerzetes IV. Ivánnak írott leveléből idézünk:

„Az első Róma egyházának bukását Apollinaris istentelen eretneksége idézte elő. Konstantinápolyt, a második Rómát izmaeliták dúlták fel. Ma a harmadik Róma szent apostoli egyháza a te birodalmadból hirdeti a keresztény hit dicsőségét az egész világ számára. Tudd meg, ó, kegyes cár, hogy minden ortodox keresztény ország hozzád tartozik, te vagy az egyetlen uralkodó a világon, minden keresztény ura... Az írás szerint végül minden keresztény ország egyetlen birodalommá áll majd össze, egyetlen uralkodóra tekint majd föl, ez a birodalom pedig nem más, mint Oroszország. Két Róma már megbukott, de a harmadik fennmarad az idők végezetéig.”¹⁶⁴

Egy évszázadba telt, míg megpróbálták intézményesíteni ezt az elképzelést. IV. Iván volt az első uralkodó a Rurik-házból, akit 1547-ben az ortodoxok cárijának koronáztak meg,¹⁶⁵ 1589-ben pedig a konstantinápolyi pátriárka kinevezte az első önálló moszkvai pátriárkát, így hivatalosan is elismerte Moszkvát a Harmadik Rómaként.¹⁶⁶

Érdemes megfigyelnünk, hogy mikor mentek végbe az előbb ismertetett események. Rettegett Iván uralkodása egybeesik a nemzeti alapon meghatározott nyugati államok (Anglia, Franciaország, Spanyolország) megszilárdulásával. IV. Iván és I. Fjodor uralkodásának ideje alatt vette kezdetét a nyugati reformáció. Oroszország éppen akkor lépett Róma örökébe, amikor a nyugati birodalmak végleg széthullottak, amikor a nyugati társadalmak nemzetekként kezdték meghatározni magukat, és amikor egyre több új vallási irányzat jelent meg a nyugati világban. Oroszország már a kezdetek óta egy adott kultúra által lefedett területet jelentett, nem pedig egy nemzetet a szó nyugati értelmé-

¹⁶³ *Codex Iustinianus*, i.xvii.1.10. Az előbbiekből a jogi latin szöveget idéztük. A Konstantinápoly 330-as alapításával és felépítésével kapcsolatos jelentésváltozatokért lásd: Andrew Alföldi: *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, ford. Harold Mattingly (Oxford, 1943), chap. 9, „The Old Rome and the New”. A két Róma közötti feszültség a konstantinápolyi tanács 381-es gyűlésén született harmadik törvényből is kitűnik: „A konstantinápolyi püspöknek méltóságban rögtön a római püspök mögött kell állnia, mert Konstantinápoly az Új Róma” (Henry Bettenson: *Documents of the Christian Church*, New York, 1947, 115).

¹⁶⁴ A Harmadik Rómáról bővebben lásd: Hildegard Schaeder: *Moskau – Das Dritte Rom: Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt* (Hamburg, 1929); Joseph Olšr: „Gli ultimi Rurikidi e le base ideologiche della sovranità dello stato Russo”, *Orientalia Christiana* 12 (1946); Hugo Rahner: *Vom Ersten bis zum Dritten Rom* (Innsbruck, 1950); Paul Miliukov: *Outlines of Russian Culture*, 1. rész, Religion and the Church (Philadelphia, 1945), 15 ff.

¹⁶⁵ George Vernadsky: *Political and Diplomatic History of Russia* (Boston, 1936), 158.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 180.

ben. Ezt a területet javarészt nagyoroszok lakták, és az a törekvés (és szimbolizmus) formálta politikai társadalommá, amely szerint Oroszország Róma utódjaként határozta meg magát.

Az orosz társadalmat csak apránként fogadta el a nyugati világ. 1488-ban I. Miksa még nem tett le róla, hogy bevonja az oroszokat is a nyugati politikai rendszerbe: királyi koronát ajánlott föl III. Nagy Ivánnak. A moszkvai nagyfejedelem arra hivatkozva utasította vissza a megtisztelő ajánlatot, hogy a tekintélyét az ősei hagyományozták rá, Isten áldásával uralkodik, így hát nincs is szüksége arra, hogy egy nyugati császár elismerje uralkodóként.¹⁶⁷ Száz évvel később, 1576-ban, amikor nyugaton a török háborúk dúltak, II. Miksa még egy lépéssel tovább ment: kész volt elismerni IV. Ivánt görögkeleti császárként, amennyiben Iván katonai segítséget nyújt a törökök ellen.¹⁶⁸ Az orosz uralkodó ezúttal is visszautasította a császári koronát, mivel ekkoriban már egyébként is a birodalom építésén fáradozott a feudális nemesség eltávolításával és az *oprichnina* felállításával.¹⁶⁹ Rettegett Iván ezzel a véres művelettel olyan mély nyomot hagyott Oroszországon, hogy ez a mai napig meghatározza az ország belpolitikáját. Transzcendentálisan Oroszország minden nyugati országtól különbözött, lévén a keresztény igazság birodalmi reprezentánsa. És a társadalom reprezentációjának újjáalakítása révén, amelynek során a cár egzisztenciális reprezentánsként emelkedett az ország élére, radikálisan elvált a nyugati nemzetállamok reprezentatív intézményeinek fejlődésétől. Végül 1802-ben Napóleon figyelt fel erre a problémára, amikor azt mondta, hogy „összesen két nemzet van a világon: az oroszok és a Nyugat”.¹⁷⁰

Oroszországban transzcendentális és egzisztenciális tekintetben egyfajta *sui generis* reprezentáció jött létre. A III. (Nagy) Péter-féle nyugati nyitás nem hozott alapvető változásokat, mivel a társadalmi artikulációt úgyszólván nem is érintette. Egyéni szinten természetesen beszélhetünk elnyugatiasodásról: a napóleoni háborúk kezdetén, Csadajev, Gagarin és Pecserin idején a nemesség körében valóban megfigyelhető volt egy ilyen tendencia, de az egyének nem tömörültek egy nemesi intézménnyé, egy határozott *baroganium*-má. Elképzelhető, hogy a kooperatív osztálycselekvés szükségességét Oroszország nyugati mintára történő átformálásához fel sem ismerték – de ha mégis ezen az úton indult volna el az ország, az 1825-ös dekabrista felkelés csírájában fojtotta volna el az efféle törekvéseket. Közvetlenül ezután Komjakovval a nyugatellenes, szlavofil történelemfilozófia egyre nagyobb népszerűsége tett szert a közép-nemesség körében, míg végül Oroszországnak az egész emberiséget érintő messianisztikus, eszkatologikus küldetést tulajdonítottak. Dosztojevszkijnál

¹⁶⁷ *Ibid.*, 149.

¹⁶⁸ Rahner: *Vom Ersten bis zum Dritten Rom*, 15.

¹⁶⁹ Vernadsky: *Political and Diplomatic History*, 169 ff.

¹⁷⁰ Napoleon: *Vues politiques* (Rio de Janeiro, n.d.), 340.

ez a küldetésstudat egy némileg ambivalens vízióban kristályosodott ki, amelyben az autokratikus, ortodox Oroszország meghódítja a világot, a hódításból pedig az összes igazhitű keresztény szabad társadalma jön létre.¹⁷¹ Ennek az ambivalens víziónak a szekularizált formája inspirálta az orosz proletárdiktatúrát, amely, miután meghódította a világot, a marxi szabadság birodalmát ígéri az emberiség számára. Az orosz társadalom kísérleti nyugati artikulációja, amellyel a liberális cárok próbálkoztak, az 1917-es forradalommal végérvényesen a múlt egy lezárt fejezetének számított. A nép megint a cárt szolgálta – a szó régi orosz értelmében –, a kommunista pártkáderek vették át az őt kiszolgáló nemesség szerepét; az az *opricsnyina*, amelyet Rettegett Iván a mezőgazdálkodásra épülő gazdaság mellett hozott létre, újult erővel, ám ezúttal ipari alapokon tért vissza.¹⁷²

3.

A joachimi szimbólumok – és későbbi variánsaik – feltárása, illetve a Harmadik Róma politikai apokalipszisében játszott szerepük vizsgálata után egyértelműnek tűnik, hogy az új eszkatológia döntő módon befolyásolja a modern politika struktúráját. A nyugati politikai társadalmak az e folyamat által létrehozott, jól körülírható szimbólumrendszerrel értelmezik létük értelmét, az pedig, hogy a szimbólumok mely változatait alkalmazzák ehhez, nem csupán a társadalom önmeghatározását érinti, hanem a világban elfoglalt státuszát is meghatározza. Mindaddig azonban a szimbólumokat csak az önmeghatározás szintjén vizsgáltam, és történeti jelenségnek tekintettem őket. Itt az ideje annak, hogy kritikai elemzés alá vessem a szimbólumok főbb vonásait, az elemzés alapját pedig az elméletileg releváns kérdés megfogalmazása révén kell lefektetnem.

A joachimi eszkatológia a tárgyából adódóan a történelem jelentéséről szóló spekuláció. Ahhoz, hogy megláthassuk, mi teszi egyedivé, szembe kell állítanunk a korabeli keresztény történelemfilozófiával, vagyis az ágostoni felfogással. A hagyományos elképzelés a történelem végének zsidó-keresztény felfogásával egészült ki, ez pedig jelen kontextusban a tökéletesség egy emberileg felfogható állapotát jelentette. A történelem így nem egy körpályát ír le, ahogy Platónnál vagy Arisztotelésznél láthatjuk: célt és irányt kapott. A sajátosan keresztény történelemfelfogás tehát – a szigorú értelemben vett zsidó-messianizmuson túllépve – a véget egy transzcendentális kiteljesülésként értelmezte. Szent Ágoston az elmélet kifejtésében megkülönböztette a világi történelmet,

amelyben a birodalmak felemelkednek és elbuknak, és az üdvtörténetet, amely Krisztus megjelenésével és az egyház megalapításával éri el a csúcspontját. Szent Ágoston ezenfelül az üdvtörténetet a *civitas Dei* transzcendentális történelmébe illesztette be, amelyben nemcsak az angyalok szférájának eseményei kapnak helyet, hanem a transzcendentális, örök szombat is. Csakis a transzcendentális történelemről – és vele együtt az egyház földi zárandokútjáról – állíthatjuk, hogy az eszkatologikus beteljesedés felé tart. A világi történelemnek nincs ehhez hasonló iránya, csak várja a véget; *saeculum senescens*-ben, egy öregező korban létezik.¹⁷³

Joachim idején a nyugati civilizáció fellendülőben volt, egy olyan kor pedig, amely kezdi megérezni a saját erejét, nem egykönnyen fogadja el Szent Ágoston lebecsülő véleményét a lét világi oldaláról. Joachim az elméletével a történelem immanens folyamatát egy olyan jelentőséggel próbálta felruházni, amely hiányzott az ágostoni felfogásból. Joachim azzal dolgozott, ami a keze ügyében volt: a transzcendentális történelem jelentésével. Az első nyugati kísérlet a jelentés immanenzizálására nem szüntette meg a kereszténységgel való kapcsolatot: Joachim felfogásában az új korszak beköszöntével a történelem egyre inkább a beteljesülés felé halad. Ez a gyarapodási folyamat nem egy immanens erupció következménye, hanem a lélek új, transzcendentális irrupciójának a következménye. A radikálisan immanens beteljesülés elmélete igen lassan, egy hosszú folyamat során fejlődött csak ki – ezt a folyamatot körülbelül a „humanizmustól a felvilágosodásig” vezető útként írhatnánk le. Csak a tizenhetedik században, a haladás eszméjével vált a jelentés gyarapodása a történelemben teljességgel világi jelenséggé, amely nélkülöz minden transzcendentális vonást. Az immanenzizáció ezen második fázisát hívjuk „szekularizációnak”.

A joachimi immanenzizáció egy olyan elméleti problémát vet föl, amellyel a klasszikus antikvitásnak vagy az ortodox kereszténységnek nem kellett szembesülnie: az *eidosz* problémáját a történelemben.¹⁷⁴ A hellenisztikus elméletben ugyan szembesülünk a politika lényegének a problémájával: a polisznak Platónnál és Arisztotelésznél is van *eidosza*, ennek a lényegnek az aktualizációját azonban a növekedés és a hanyatlás ritmusa szabályozza, a lényeg ütemes megtestesülése és felolvadása a politikai valóságban pedig nem más, mint a lét rejtélye, nem pedig egy újabb *eidosz*. A kereszténység szoteriologikus igazsága már nem ismeri a lét ritmusát: a mulandó sikerek és kudarcok mögött ott áll az ember természetfeletti végzete, a kegyelem által elnyert túlvilági tökély. Az embernek és az emberiségnek így már van célja, megvan, hol teljesedhetne ki, de ez a cél a természetén túl található. Itt sincs *eidosza* a történe-

¹⁷¹ Erről bővebben lásd Dmitri Merezhovski: *Die religiöse Revolution*. (előszó Dosztojevszkij Politikai írásaihoz, München, 1920); Bernard Schultze: *Russische Denker* (Bécs, 1950), 125 ff.

¹⁷² Alexander von Schelting: *Rußland und Europa* (Bern, 1948), 123 ff., 261 ff.

¹⁷³ Az ágostoni történelemfelfogásról bővebben lásd: Löwith: *Meaning in History*.

¹⁷⁴ A történelem *eidosz*áról bővebben lásd: Hans Urs von Balthasar: *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln, 1950); Löwith: *Meaning in History*, passim.

lemnek: az eszkatologikus természetfeletti nem természet a szó filozófiai, immanens értelmében. Ez a probléma tehát csak akkor állhat elő, ha a kereszténység transzcendentális kiteljesülését immanentizáljuk – az eszkatón egy efféle immanentista hiposztázisa azonban egy elméleti ellentmondást rejt magában. A történelem folyama a maga egészében nem megtapasztalható: a történelemnek azért nincs *eidosza*, mert az ismeretlen jövőbe nyúlik előre. A történelem jelentése így nem más, mint egy illúzió, ez az illuzorikus *eidosz* pedig azért jött létre, mert a hit egy szimbólumát úgy kezeltük, mint egy immanens tapasztalatra vonatkozó állítást.

A történelem *eidoszának* félrevezető voltát tehát elméletben már megmutattam, de az elemzésnek még egy további lépést kell megtennie, és ki kell térnie néhány részletkérdés tisztázására is. A természetfeletti cél keresztény szimbolizmusának is megvan a maga elméleti szerkezete, ez a szerkezet pedig az immanentizáció különböző változataiban is megtalálható. A zarándok útja és az élet szentsége is egy *telosz*, egy cél irányába történő mozgás, és ez az üdvözítő látomás nem más, mint a tökéletesség állapota. A keresztény szimbolikában így két összetevőt különböztethetünk meg: a mozgás adja a teleologikus, a legnagyobb tökéletesség állapota pedig az axiológikus összetevőt.¹⁷⁵ Ez a két összetevő az immanentizáció különböző változataiban újra és újra előke-
rül - a változatokat aszerint is csoportosíthatjuk, hogy melyik alkotóelem kerül bennük inkább előtérbe: a teleologikus, az axiológikus vagy pedig ezek keveréke. Abban az esetben, ha a mozgást hangsúlyozzuk, a végső tökéletességet jelentő végpontot pedig nem tisztázzuk, progresszívista történelemszemléletről beszélünk. A célt nem szükséges világossá tenni, miután a progresszívista gondolkodók – például Diderot vagy D'Alembert – néhány kíváncsi tünő értéket tesznek meg mércének, a haladást pedig a bizonyos mértékben már meglévő értékek kvalitatív és kvantitatív növekedéseként fogják föl – egyszerűen fogalmazva a jelmondatuk a következő lehetne: „A sok jóból jó sokat!” Ez egy konzervatív hozzáállás, és könnyen reakcióssá is válhat, ha az eredeti mércét időről időre nem módosítják a történelmi változásoknak megfelelően. A második esetben, amikor a hangsúly a tökéletes állapotra helyeződik, az utópizmushoz jutunk. Elképzelhető, hogy valamiféle axiológikus álmvilágot építünk magunknak, ahogy Morus Tamás tette: ebben az esetben a gondolkodó tudatában van annak, hogy ez az álom sosem válhat valóra. Elképzelhető azonban az is, hogy – egyre növekvő elméleti analfabétizmussal együtt – valamiféle társadalmi idealizmushoz jutunk: a világbékéhez, a javak egyenlőtlen elosztásának megszüntetéséhez, a félelem és az ínség megszüntetéséhez. Az immanentizáció az egész keresztény szimbolikára is kiterjedhet: ekkor az

¹⁷⁵ A két alkotóelemről (amelyek bevezetése egyébiránt Troeltsch nevéhez fűződik) és az ezzel kapcsolatos teológiai vitáról bővebben lásd Hans Urs von Balthasar: *Prometheus* (Heidelberg, 1947), 12 ff.

eredmény egy tökéletes állapot aktív miszticizmusa lesz, amelyhez az emberi természet valamely forradalmi változásán keresztül érünk el – ezt látjuk például a marxizmus esetében is.

4.

Most már visszatérhetünk az elméleti elemzésre. Láthattuk, hogy az a törekvés, amely eidosszal szeretné felruházni a történelmet, óhatatlanul a keresztény eszkathon hamis immanentizálásához vezet. Ennek a tévedésnek a belátása azonban zavarbaejtő kérdésekkel szembesít bennünket: mégis, miféle ember lehet az, aki ilyen vállalkozásba fog? A hiba meglehetősen egyértelműnek tűnik – vajon feltételezhetjük-e azt, hogy azok a gondolkodók, akik ebbe az irányba indultak, egész egyszerűen nem voltak elég értelmesek hozzá, hogy belássák a tévedésüket? Vagy lehetséges lenne, hogy látták az ebben rejlő veszélyeket, de valamiféle homályos, gonosz indítatástól vezérelve mégis továbbhaladtak az útjukon? Ezek a kérdések már eleve magukban hordozzák a cáfolatukat: nyilvánvaló, hogy hétszáz év esztörténetét nem magyarázhatjuk egyszerűen ostobasággal és becstelenséggel. Valószínű, hogy valami olyan kényszer dolgozott ezeknek az embereknek a lelkében, amely elleplezte előlük a problémát.

Ennek a kényszernek a természetét nem tárhatjuk föl azzal, hogy még alaposabban megvizsgáljuk a tévedés természetét – inkább azt kell szemügyre vennünk, hogy hová jutottak el ezek a gondolkodók a hamis utat követve. Kétség sem fér hozzá, hogy valamiféle bizonyosságra bukkantak a történelem jelentésével és a történelemben elfoglalt pozíciójukkal kapcsolatban. Az efféle bizonyosságok kutatására azonban mindig valami olyan nyomasztó bizonytalanság hajtja az embereket, amely megoldást követel, így fel kell tennünk a kérdést: vajon milyen kérdés nyomaszthatta annyira ezeket a gondolkodókat, hogy a megoldás érdekében a hamis immanentizáció eszközéhez nyúltak? Nem kell messzire mennünk a válaszáért: a kereszténység lényege nem más, mint maga a bizonytalanság. Az „istenekkel teli világ” adta biztonságérzet az istenekkel együtt elveszett. Az isteni jellegtől megfosztott világban a világ-transzcendens Istennel való kapcsolattartás a hit finom kötelékén keresztül volt csak lehetséges (abban az értelemben, ahogy azt a Zsid 11.1 -ben olvashatjuk): a dolgok lényegében csak reménykedhettek, a bizonyítékok pedig rejtve maradtak az emberek előtt. Ontológiai szempontból a dolgok szubsztanciája magában a hitben volt megtalálható, episztemológiai szempontból pedig semmiféle bizonyíték nem állt a láthatatlan dolgok mögött, csak maga a hit.¹⁷⁶ A hit fonala finom anyagból szőtt, és könnyedén elszakadhat. A lélek életét az Isten felé való nyitottság, a várakozás, a sivár és unalmas időszakok, a bűntudat és a csüggedés, a bűnbánat és a sajnálkozás, az elhagyatottság és a kilátástalanság, a szeretet és a kegyelem lágy hullámai teszik ki, az, ahogy egy

olyan bizonyosság határán egyensúlyozunk, amellyel – ha szert teszünk rá – nem nyerünk, hanem elveszítünk valamit: a lélek finom szövése, illékonyasága túl nagy tehernek bizonyulhat azok számára, akik valamilyen személyes, mindent elsöprő élmény után áhítoznak. Annak veszélye, hogy a vallás társadalmi jelentőségű válságba kerüljön, a kereszténység világi sikereivel párhuzamosan növekszik, azaz növekszik azzal, ahogyan a kereszténység mindenestül áthatja a kultúrát, intézményesül, és ezzel egy időben belsőleg egy spiritualizációs folyamaton megy keresztül, így jobban képes megragadni a saját lényegét. Minél többen kerülnek vagy kényszerülnek a kereszténység bűvkörébe, annál több olyan emberrel kell számolnunk, aki nélkülözi a megfelelő lelki tartalékokat vagy azt a heroikus kalandvágyat, amely a kereszténység lényegét adja, az oktatás, az írástudás és az értelmiségi viták pedig a hitehagyók számának növekedéséhez, ezzel párhuzamosan pedig a kereszténység hírének terjedéséhez vezetnek. Ezek a folyamatok zajlottak le a középkor virágzása idején; maguk a történeti részletek jelenleg mellékesnek tekinthetők, most épp elég, ha röviden utalok a gyarapodó városias közösségekre és a hozzájuk kapcsolható spirituális kultúrára, mivel itt keresendő a nyugati társadalmakat fenyegető veszély forrása.

Ha a keresztény értelemben vett hitehagyást tömegjelenségnek tekinthetjük, akkor a következmények attól a kulturális környezettől függenek, amelyekbe az agnosztikusok kerülnek. Az ember nem térhet vissza önmagához a szó abszolút értelmében: ha mégis megpróbálná, igen hamar kiderülne, hogy csupán a kétségbeesés és a jelentéktelenség üres sivatagába vándorolt: a visszatérés nem az emberhez, hanem egy kevésbé differencializált spirituális tapasztalathoz történik. A tizenkettedik századi kultúrából lehetetlen volt visszatérni a görög-római politeizmushoz, miután ez már nem egy élő hagyományként volt jelen a társadalomban, és még a kultusz maradványaihoz is nehéz lett volna visszatérni, miután ezek már nem lettek volna kielégítőek azok számára, akik megízlelték a kereszténységet (és kiábrándultak belőle). Az egyetlen járható út olyan gyakorlati megoldások felé vezetett, amelyek olyannyira közel állnak a hit megéléséhez, hogy a különbséget csak a gyakorlott szemlélő képes kimutatni a kettő között, de megoldást kell nyújtaniuk a hit szigorú értelemben vett bizonytalanságára. A kereszténységgel a kezdetek óta párhuzamosan létező gnózis épp efféle pótszerként szolgált az emberek számára.¹⁷⁷

¹⁷⁶ A hit bizonytalanságáról szóló észrevételek a tapasztalat pszichológiai vizsgálataként értelmezendők. A Zsid 11.1 résszel kapcsolatos teológiai hitdefinícióért lásd Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae*, II-II 4q, 1a.

¹⁷⁷ A gnoszticizmus kutatás olyan iramban fejlődik, hogy ezúttal csak a legújabb fejleményeit ismertetjük, azokat is csak dióhéjban – ennyi talán elegendő lesz ahhoz, hogy pontosabb képet kaphassunk róla. Néhány fontosabb mű a témában: Eugène de Faye: *Gnostiques et gnosticisme*, 2d. ed. (Párizs, 1925); Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen, 1934); Simone Pétrement: *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (Párizs, 1947); Hans Söderberg: *La Religion des Cathares* (Uppsala, 1949).

Az előadás területi korlátai nem engedik, hogy az antikvitás gnoszticizmusával vagy annak középkori fejleményeivel foglalkozzak – a jelen vizsgálódás szempontjából elegendő, ha leszögezem: a korabeli gnoszticizmus egy olyan élő vallási kultúra volt, amelyhez visszatérhettek a kiábrándult hívők. A lét értelmének immanenzizálása alapvetően a transzcendencia biztosabb megragadását célozza, mint amelyet a *cognito fidei*, a hit ismerete képes nyújtani az ember számára; a gnoszticizmus pedig a lélek kiterjesztésével Istenig nyújtózkodik, és ezt ajánlja szilárd alapként a hívők számára. Ez a kiterjesztés vagy kitágítás számos emberi vonást foglal magába, így a gnoszticizmusnak is számos változatát különböztethetjük meg attól függően, hogy melyik vonáson keresztül próbálja megragadni Istent. A gnoszticizmus egy fajtája elsősorban az értelemre támaszkodik, és spekulatív módon próbálja feltárni a teremtés és a lét misztériumát: ilyen Hegel és Schelling gnoszticizmusa is. Egy másik megjelenési formájában az érzelmekre támaszkodik, az ember lelkében élő isteni szubsztanciára – ahogy ezt a megszabadító szektavezetők is tették. Az is elképzelhető, hogy az akaratot teszi meg központi témájául, és a társadalom és az ember megváltását tűzi ki maga elé célul – ezt láthatjuk a Comte-hoz, Marxhoz vagy Hitlerhez hasonló forradalmárok esetében. Ezek a gnosztikus törekvések adják a társadalom redivinizációjának gyökerét, ugyanis azok az emberek, akik ezeket az eszméket követik, önmagukat istenítik: olyan alapokra helyezik a hitet, amelyeket erősebbnek hisznek a kereszténységnél, és megvannak róla győződve, hogy így jobban részesednek az isteni lényegből is.¹⁷⁸

Fontos ezen, az immanenzista eszkatológia szívét adó tapasztalatok világos megértése, enélkül ugyanis homályban marad a nyugati politikai fejlődés belső logikája, a középkori immanenzizmustól a humanizmuson, a felvilágosodáson, a progresszizmuson, a liberalizmuson és a pozitivizmuson keresztül a marxizmusig. A különféle immanenzista irányzatok által használt szimbólumok gyakran ellentétben állnak egymással, ahogy a különböző gnosztikus irányzatok követői sem értenek egyet mindenben: képzeljük csak el, mit szólna egy humanista liberális, ha közölnénk vele, hogy az általa képviselt immanenzista irányzat nem más, mint egy újabb lépés a marxizmus felé vezető úton!

Mindezek alapján érdemes visszaemlékeznünk rá, hogy a történelem szubsztanciájának eszméjét a tapasztalati szinten kell keresnünk, nem pedig az ideák világában. A szekularizmust úgy is meghatározhatjuk, mint a korábbi megszabadító immanenzizmus radikalizált formáját: az ember gyakorlati megistenülése a szekularizációban mutatkozik meg a legradikálisabb formájában. Feuerbach és Marx a transzcendens Istent a legnemesebb emberi jellemvonások projekciójaként kezelte, a legnagyobb történelmi fordulópontnak pedig –

¹⁷⁸ A modern világ és a gnoszticizmus jelensége közötti összefüggésekért bővebben lásd: Balthasar: *Prometheus*, 6.

ennek megfelelően – azt a lépést tekintették, amelyben az ember nem vetíti ki többé mindezeket a vonásokat, rádöbben a maga isteni természetére, vagyis azt, amikor az emberi öntudat az emberfeletti ember tudatává válik.¹⁷⁹ Ez a marxista átlényegülés valójában egy jóval kevésbé radikális középkori tapasztalatot fokoz a végletekig: azt az élményt, ahogy Isten szelleme áthatja az embert, miközben Isten maga megmarad transzcendensnek. Az emberfeletti ember a végpontja annak az útnak, amelynek zárandokaiban az angol reformáció misztikusainak „megistenült emberét” ismerhetjük föl.¹⁸⁰ Mindezeket szem előtt tartva érthetővé válik az a korábbi kifogás, amely szerint helytelen a modern politikai mozgalmakat neopogányként számon tartanunk: a gnoszticizmus megtapasztalása egy *sui generis* politikai valóságot hoz létre. A mai és a középkori gnoszticizmus közötti kapcsolat lépésenként ment végbe, s ezek a lépések olyannyira aprók voltak, hogy igen nehéz megállapítanunk, hogy a jelenség mai formája vajon még kereszténynek tekinthető-e egyáltalán (miután a középkori eretnekmozgalmakkal való rokonsága egyértelműnek tűnik); vagy pedig épp ellenkezőleg, magát a középkori mozgalmat kell-e keresztényellenesnek tekintenünk, miután egyértelműen ez a gyökere a modern keresztényellenességnek? Legjobb, ha nem is foglalkozunk ezekkel a kérdésekkel, és felismerjük, hogy a modernitás lényege nem más, mint a gnoszticizmus térnyerése.

A gnoszticizmus és a kereszténység a kezdetek óta párhuzamosan fejlődött: a gnoszticizmus csíráit már Szent Pál és Szent János műveiben is megtalálhatjuk.¹⁸¹ A korai századokban éppen a gnoszticizmus volt a kereszténység legfőbb ellenlábas: Szent Iréneusz már 180 környékén, az *Adversus Haereses* című munkájában az irányzat több változatát is megkülönböztette (és mindet kritizálta is). Szent Iréneusz művét egyébként a modern politikai elképzelések és mozgalmak iránt érdeklődő diákok a mai napig érdeklődéssel forgathatják. A keresztény gnoszticizmussal párhuzamosan a zsidó, a pogány és az iszlám gnoszticizmus is jelen volt, mindezek mögött pedig valószínűleg azt az alapvető gyakorlati tapasztalatot kell keresnünk, amely a kereszténység előtti szír kultúrában nyilvánult meg a legvilágosabban. A gnoszticizmus – hiába került elő sokféle formában – csak a virágzó középkorban jutott el odáig, hogy az immanens történelemről szóló spekuláció formáját öltse, és nem lett volna szükség szerű, hogy azt a félrevezető történelemszemléletet közvetítse, amely Fi-

renzei Joachim óta meghatározza a modernitást. Úgy tűnik, hogy azt a fajta bizonyosság iránti vágyat, amely a történelmi spekuláció irányába tereli a gnoszticizmust, valamilyen további tényezőben kell keresnünk, ez pedig nem más, mint a nyugati társadalom civilizációs terjeszkedése a virágzó középkor idején. Az önértelmezés kiteljesedése, a tudat növekedése, ami nem elégszik meg azzal, hogy mindezt öregedésként értelmezze. A nyugati civilizáció önigazoló értelemkeresése a jelenség beköszönté után szinte azonnal munkába lendült. A szerzetesrendek Cluny utáni spirituális fejlődése jelent meg a szerzetesek által létrehozandó Harmadik Birodalom joachimi spekulatív elképzelésében, a korai filozófiai és irodalmi humanizmus pedig Dante és Petrarca apollóni birodalmában, egy olyan világban jutott kifejeződésre, amelyben a szellem felülírja a világ spirituális szabályait és világi törvényeit.¹⁸² A felvilágosodás korában Condorcet egy egységes, globális emberi civilizáció vízióját kergette, amelyben mindenki francia értelmiségi lett volna.¹⁸³ A mozgalom társadalmi hordozói a nyugati társadalom változásaitól és artikulációjától függően változtak: a modernitás korai szakaszában a feudális társadalommal szemben álló városlakók és a parasztok, a későbbiekben pedig a progresszív burzsoázia, a szocialista munkások és a fasiszta alsó középosztály soraiban bukkant elő. Mondhatjuk úgy is, hogy a tudomány tizenhetedik század óta tartó töretlen fejlődésével a megismerés új eszközei – talán mondhatjuk azt is, hogy elkerülhetetlenül – a gnosztikus igazság új hordozóivá váltak. Mindez a szcientizmus gnosztikus elméletében érte el a csúcspontját: a pozitivizmus ekkor cserélte le Krisztus korát Comte víziójára. A szcientizmus a mai napig az egyik legerősebb gnosztikus mozgalom a nyugati társadalmakban, a tudomány immanentista önhittsége pedig olyan erős, hogy már a szaktudományok is a fizika, a közgazdaságtan, a szociológia, a biológia és a pszichológia különféle irányzataitól várják a megváltást.

5.

A modern gnoszticizmus előbbi elemzése, bár kimerítőnek korántsem tekinthető, arra elegendő, hogy tisztábban láthassuk a nyugati társadalom politikai artikulációját a Harmadik Birodalom szimbolizmusán belül meghatározó tapasztalatot. A társadalom eszerint a gnosztikus igazság egy történetileg egyedi megjelenéseként ragadható meg. Arisztotelész módszerét követve a társadalom önértelmezéséből indultam: onnan, ahogyan a társadalom Joachim tizen-

¹⁷⁹ Feuerbach és Marx emberfeletti ember felfogásáról bővebben lásd: Henri de Lubac: *Le Drame l'humanisme athée*, 3d ed. (Párizs, 1945), 15 ff.; Löwith: *Meaning in History*, különösen a 36. oldalon található bekezdést az „új emberről”; Eric Voegelin: „The Formation of the Marxian Revolutionary Idea”, *Review of Politics* 12 (1950).

¹⁸⁰ A „megistenült ember” kifejezést Henry Nicholas nevéhez köthetjük (lásd: Rufus M. Jones: *Studies in Mystical Religion*, London, 1936, 434).

¹⁸¹ A gnoszticizmus és a korai kereszténység kapcsolatáról bővebben lásd: Rudolf Bultmann: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich, 1949).

¹⁸² Az apollóni birodalom és a harmadik birodalom kapcsolatáról bővebben lásd: Karl Burdach: *Reformation Renaissance, Humanismus*, 2. kiad. (Berlin, 1926), 133 ff., illetve ugyanettől a szerzőtől: *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit* (Berlin, 1913–1928), vol. 2, pt. I, *Vom Mittelalter zur Reformation*, 542.

¹⁸³ Condorcet: *Esquisse* (1795), 310–18.

kettedik századi szimbólumrendszerével leírja magát. A szimbólumok jelentését a vizsgálat során kibontottam, így megállapítható, hogy mikortól fogva alkalmazzuk őket. Az ókori gnoszticizmus kilencedik századi újjáéledése Scotus Eruigenával megfelelő kezdőpontnak tűnik: a szerző munkáiban – csakúgy, mint az általa fordított Pszeudo-Dionüsziosz esetében – lépten-nyomon tetten érhetőek a földalatti gnosztikus szekták tanításai, évszázadokkal azelőtt, hogy ezek a szekták a nyilvánosság elé léptek volna a tizenkettedik, tizenharmadik században.

A folyamat egy évezreden át tartott, elég hosszú ideig ahhoz, hogy eltöprengjünk a végpontján. Amikor ezzel foglalkozva a nyugati társadalmat egy egészként megragadható civilizációs folyamatként kezeljük, amely egy ésszel felfogható végpont felé tart, akkor ennek a vizsgálatnak a során előbb-utóbb belebotlunk a nyugati politika egyik legnehezebb kérdésébe. Egyfelől – ahogy az közismert – a tizenharmadik századtól kezdve számos olyan mű jelent meg, amely a Nyugat hanyatlását hirdette, és – bármilyen érvelési hibát is kövessen el máskülönben egy-egy szerző – el kell ismernünk, hogy a hanyatlás prófétáinak valamiben azért csak igazuk van. Másfelől ugyanebben az időszakban a tudomány, a technika, a környezet anyagi uralma döbbenetes fejlődésen ment keresztül, a népesség megnövekedett, az átlagos életszínvonal javult; sokat fejlődött az egészségügy, az oktatás, a társadalmi tudatosság és felelősségtudat – akárhogy is álljon tehát a helyzet, azt is el kell ismernünk, hogy a progresszivistáknak is igazuk van egy-két dőlogban. A két értelmezés közötti konfliktus kapcsán szembesülünk azzal a megoldhatatlannak tűnő kérdéssel, amelyre az imént utaltunk: hogyan lehetséges, hogy a nyugati civilizáció egyszerre halad és hanyatlik? Érdemes egy kicsit bővebben foglalkoznunk ezzel a kérdéssel, ugyanis lehetségesnek tűnik, hogy a modern gnoszticizmus – legalábbis részben – megoldást kínál a problémára.

A gnoszticizmus azzal győzte le a hit bizonytalanságát, hogy visszaszorította a transzcendenciát, és az embert és az emberi cselekvés számára hozzáférhető világot töltötte meg eszkatológikus tartalommal. Ahogy ez az immanenzáció erőre kapott, a kulturális tevékenység mindinkább az önmegváltás misztikus aktusává vált. A léleknek azt az erejét, amely a kereszténységben az élet szentségében jelent meg, most már a földi Paradicsom megteremtésének vonzóbb, kézzelfoghatóbb és – ami a legfontosabb – jóval egyszerűbb feladatának lehetett szentelni. A kulturális tevékenység egy *divertissement*-té vált a szó pascali értelmében, de ez a *divertissement* már magába szívta az ember örök végzetét, és a lelki élet helyébe lépett a világban. Nietzsche épp ennek a démoni változásnak a természetét fogalmazta meg, amikor feltette a kérdést: miért akarna bárki az isteni szeretet és kegyelem számára kiszolgáltatottan élni? „Önmagatokat is kegyelemből szeressétek – akkor már egyáltalán nincs is többé szükségetek az Istenetekre, és a bűnbeesés és a megváltás egész drámája bennetek játszódik végig!”¹⁸⁴ De hogyan valósítható meg az önmegváltás csodája? Hogyan válhat meg minket az, ha magunkra irányítjuk ezt a kegyel-

met? A választ a történelemben a gnoszticizmus különböző, egymást követő formáiban találjuk, abban a folyamatban, amely olyanná formálta a civilizációkat, amilyen. A csoda újra és újra végbement: a humanista értelmiségit halhatatlanná tévő művészi teljesítményben, abban a fegyelemben és üzleti sikerekben, amelyek a puritán szent számára biztosították a megváltást, a liberálisok és progresszivisták civilizációhoz történő hozzájárulásában, végezetül pedig a kommunizmust (vagy valamely egyéb gnosztikus milleniumot) létrehozó forradalmi lépésében. A gnoszticizmus szabadította föl a leghatékonyabban az ember civilizáció teremő erejét: az evilági tevékenységért cserébe a megváltást kínálta. A történelmi hatás döbbenetes volt: már az így felszínre került emberi erők is kinyilatkoztatásképpen hatottak, amikor pedig civilizációteremő munkára fogták ezeket az erőket, az erőfeszítés a fejlődő nyugati társadalom valóban bámulatra méltó csodájában öltött testet. Bármilyen felszínesnek is tűnhetnek ezek az érvek első ránézésre, a hétköznapi tapasztalat azt támasztja alá, hogy a legtöbben szilárdan hisznek benne: a modern civilizáció a Civilizáció. A Nyugat a megváltás jelentésmódosulásának köszönheti a felemelkedését: nem más ez, mint a civilizáció apokalipszisa.

Mégis akad valami, ami eltompítja ezt az apokaliptikus ragyogást: a fejlődés egy fenyegető veszéllyel jár karöltve. Ennek a fenyegetésnek a természete Comte gnoszticizmusában, az immanens megváltás feltételezésével válik világossá. A pozitivizmus megalapozója olyannyira intézményesítette a civilizációs előrelépések jutalmát, hogy halhatatlanságot biztosított a haladás előmozdítóinak és tetteiknek az emberiség emlékezetében. Ez a fajta halhatatlanság különböző hízeglő címekkel jár együtt, a legnagyobb megtiszteltetés pedig az, ha az illető a pozitivisták soraiban kap helyet. De mi történik azokkal, akik inkább Istent követnék Augustus Comte helyett? Azokat az elkorcsosult figurákat, akik nem a comte-i kereteken belül munkálkodnak a társadalom jobbá tételén, a feledés poklára vetik. Érdemes egy kicsit bővebben is foglalkoznunk ezzel a gondolattal: itt azt láthatjuk, ahogy a gnosztikus megszabadító elhozza az emberiség evilági utolsó ítéletét, eldöntve, hogy ki méltó az örök életre és kinek kell elpusztulnia. A Nyugat materiális kultúrája a mai napig fejlődőben van, de a fejlődés a fejlesztés, az emlékezet és a feledés szintén fejlődő szimbolizmusával megrajzolja a feledés vermeit, amikbe a gnosztikus birodalmak isteni megváltói lövik bele áldozataikat. A gnoszticizmus aranykorában, a bőség idején senki sem gondolt volna a fejlődés végpontjára. Milton úgy gondolta, hogy Ádám és Éva „sokkal derűsebb Édent lel magában”, mint az elvesztett Paradicsom, és amikor az emberpár a világ előtt állott, a „boldog-végzetre-gondolásban” lettek vigaszt. Amikor azonban az ember a történelemben halad előre, „magában hordozva az Édent”, átgázol az előtte kiterülő világon, nem sok vigaszt lel a nem túlzottan boldog végzetre gondolva.

¹⁸⁴ Nietzsche: *Hajnalpír*, §79. (Attraktor, 2009. p. 49–50.)

A haladás ára a lélek halála. Nietzsche a nyugati apokalipszis misztériumáról rántotta le a leplet, amikor azt mondta, hogy Isten halott – meggyilkolták.¹⁸⁵ Ezt a gnosztikus gyilkosságot követik el újra és újra azok, akik feláldozzák Istent a civilizáció oltárán. Minél több energiát fordítanak az emberek a világ-immanens cselekvés által elérhető megváltás elérésére, annál messzebb kerülnek a lélek életétől – és miután a lélek élete az emberi és társadalmi rend forrása, a gnosztikus civilizáció sikere egyúttal a hanyatlásának előidézője is.

Nem lehetetlen tehát, hogy egy civilizáció egyszerre legyen a fejlődés és a hanyatlás pályáján – de ez az állapot nem tarthat örökké. Létezik egy határ, amelyet akkor lépünk át, mikor egy, a gnosztikus igazságot képviselő szekta birodalmat hoz létre a civilizációból, és ennek az élére áll. A civilizációs fejlődés végpontja tehát nem más, mint a totalitarizmus, vagyis a gnosztikus aktivisták egzisztenciális uralma.

¹⁸⁵ Nietzsche Isten-gyilkosságáról, illetve ennek a gondolatnak az előéletéről bővebben lásd: Lubac: *Le Drame de l'humanisme athée*, 40 ff. A gondolat mindeddig legteljesebb kibontásáért lásd: Karl Jaspers: *Nietzsche: Einführung in das Verstandnis eines Philosophierens* (Berlin, 1936).

V. Gnosztikus forradalom: a puritánok

I.

A gnosztikus élmények vizsgálata során egy olyan modernitásfogalomhoz jutottunk, amely ellentmondani látszik a fogalom bevett jelentésének. A nyugati történelmi korszakolás 1500 környékére teszi a fordulópontot, és az ezután következő időszakot tekinti a nyugati társadalom modern szakaszának. Ha azonban a modernitást a gnoszticizmus erősödéseként határozzuk meg, amely már a kilencedik században megkezdődött, a folyamat mélyen a középkorba nyúlik vissza. Az egymást követő időszakok felfogását így felváltja a folyamatos fejlődés elmélete, amelynek során a modern gnoszticizmus győzelemre jutott a mediterrán térség antropológiai és szoteriológiai igazság-felfedezéseiből eredő civilizációs hagyomány felett. Ez az új elmélet önmagában csupán az empirikus historiográfia jelen állapotát tükrözi, így további alátámasztására sincs szükség. Felvetődik azonban egy kérdés: vajon a bevett korszakolás milyen kapcsolatban áll a gnoszticizmussal? Igencsak meglepő lenne, ha a nyugati társadalom önértelmezésében ilyen széles körben elterjedt szimbólum nem kapcsolódna valamilyen módon az igazság reprezentációjának alapvető problémájához.

Ami azt illeti, létezik ilyen kapcsolat. Az, hogy a modern kor a középkort követi, már önmagában egy, a gnoszticizmus által teremtett szimbólum: a Harmadik Birodalom szimbólumai közé tartozik. Biondo a tizenötödik században Róma bukásának milleniumi évfordulóját, az 1410-es évet a múlt lezárásának és egy új, modern kor kezdőpontjának tekintette, egy olyan kor kezdetének, amelyben a humanista, protestáns, felvilágosult egyének lépésről lépésre azzal fejezhetik ki a tudatosságukat, hogy egy új igazság képviselőivé válnak. Miután a világ a gnosztikusok vezetésével időről időre megújul, lehetetlen egyszerre elfogadni az állításaikat és egy megalapozott történelmi korszakolást létrehozni. A gnoszticizmus teológiai szimbolizmusának immanens logikájánál fogva minden egyes fejlődési hullámnak épp annyi joga van önmagát egy különösen jelentős lépésnek tekinteni, mint bármely másik hullámnak. Nincs rá semmi okunk, hogy a modern kor kezdetének éppen a reformációt tekintsük – ugyanennyi erővel állíthatnánk azt is, hogy a kezdeteket a humanizmusban, a felvilágosodásban vagy a marxizmusban kell keresnünk.

A problémát tehát nem oldhatjuk meg a gnoszticizmus szimbolikáján belül. Ahhoz, hogy megtudjuk, mi szüli ezt a korszakolási kényszert, az egzisztenciális reprezentáció mélyebb szintjén kell vizsgálódnunk: kétségkívül meghatározható lenne egy korszak, ha rá tudnánk mutatni egy pontra, ahol a gnoszticizmus első győzelmet aratott a nyugati tradíció felett. Ha így vizsgáljuk a kérdést, a bevett korszakolás máris más fényben tűnik föl előttünk. Bár egyik fejlődési hullám sem több igazságtartalma szempontjából, mint bármelyik másik, a nyugati történelemben a reformáció időszaka rajzolódik ki előttünk, mint az a korszak, amelyben a gnoszticizmus mozgalmá megszállta a nyugati intézményeket. Azok a mozgalmak, amelyek mindaddig marginálisnak számítottak – megtűrték vagy üldözték őket, esetleg titokban működtek –, a reformáció során elemi erővel törtek elő, szétszúrták az egyetemes egyház egységét, és hozzáálltak a politikai intézmények meghódításához.

A gnosztikus mozgalmak forradalmi előrenyomulása a nyugati társadalom egzisztenciális reprezentációján is nyomot hagyott. Ez az esemény olyan hihetetlen jelentőségű volt, hogy jelen előadás keretein belül még csak a legfőbb jellemzőit sem áll módunkban felsorolni. Annak érdekében, hogy mégis kapjunk valamilyen képet a gnosztikus forradalom legfontosabb vonásairól, a legjobb lesz, ha egy meghatározott országra és egy szűkebb időszakra korlátozzuk a vizsgálódásainkat. Erre a célra az angol puritanizmus vizsgálata tűnik a legalkalmasabbnak. Annál is inkább alkalmasnak tűnik ez a korszak, mert a tizenhatodik századi Angliában az éles szemű Richard Hooker figyelhette meg a gnoszticizmus előretörését. Könyvének, *Az egyházi igazgatás törvényeinek* előszavában Hooker előbb egy alapos esettanulmányt közöl a puritánokról, majd a gnosztikus tömegmozgalmak működésének pszichológiai leírását is közli. Ezek az oldalak felbecsülhetetlenek azok számára, akik a gnosztikus forradalommal foglalkoznak, így az itt következő vizsgálódásokat is Hooker puritánképének összefoglalásával kell kezdenünk.

2.

Ahhoz, hogy egy mozgalmat mozgásnak indítsunk, kell lennie valakinek, akinek van egy „ügye”. Hooker leírásából úgy tűnik, hogy az „ügy” (cause) kifejezést gyakran használták a politikában, és meglehet, hogy épp a puritánok adták a gnosztikus forradalmároknak kezébe ezt a jelentős verbális fegyvert. Az „ügy” előmozdítása érdekében az ügy vívója a „sokaság füle hallatára” ostromozza a társadalmi igazságtalanságot és különösen a felsőbb osztályok léha életét. Ha ezt elég gyakran ismétli, a hallgatók kezdik azt hinni, hogy a szónok egyedülállóan becsületes, hitbuzgó, csaknem egy valódi szent – hiszen csak az efféle embereket indítja meg ilyen mélyen, ha a gonosszal szembesülnek. A következő lépés a köz rosszakaratának a fennálló kormány felé irányítása: minden hibát és bűnt, amely a világban létezik, csakis az emberi esendőségre vezethe-

tünk vissza, vagyis végső soron a kormányzat cselekedeteire vagy tétlenségére. Azzal, hogy a szónok egy meghatározott intézménynek tulajdonít minden rosszat, csak a bölcsességét bizonyítja azok előtt a hallgatók előtt, akiknek maguktól sosem jutott volna eszükbe összekötni a két dolgot, egyúttal pedig megmutatja azt is, hogy mit kell támadnunk ahhoz, hogy felvegyük a harcot a gonosszal. Mindezen előkészületek után itt az idő, hogy megmutassa a megoldást: egy új kormányzati formát, amely „az egyetlen gyógyír” lehetne minden bajra. Azok, akik „mindent utálattal és elégedetlenséggel szemlélnek, már épp elég örültek ahhoz, hogy elhiggyék: bármi, amit értékként állítanak eléjük, segíthet rajtuk, de a leginkább azok, amik a legkevésbé kipróbáltak”.

Ha egy mozgalom egy írott forrás tekintélyére hivatkozik (ahogy a puritánok is tették), a vezetőknek ki kell alakítaniuk azokat az „elképzeléseket és ötleteket, amelyeket a hasonlóan gondolkodó emberek” vallanak, amelyeket követők automatikusan a forrásszöveg bekezdéseivel és tanítételeivel társítanak majd, bármilyen szándékkal is hozták létre a közösséget, és bármilyen vakok legyenek is (ugyanezen mechanizmus alapján) a követők az Írás tanítására, amely valójában ellenkezik azokkal a tanokkal, amelyet követnek. A következő lépésben a gnosztikus attitűd megszilárdítása következik: „Meggyőzik az önhitteket és azokat, akik hajlamosak az efféle hízelgő tévedésekre, hogy a Szentlélek rájuk sugárzó fényének köszönhető, hogy ők észreveszik azt a világban, amit mások figyelmen kívül hagynak.” Kiválasztottaknak érzik magukat, ez pedig „szakadékot teremt közöttük és a világ többi része között”, így pedig a világ is két részre szakad: a „hittestvérekre” és a „világiakra”.

A gnosztikus tapasztalat esetében a vezető számára ezen a ponton már készen is áll a nyersanyag, amelyből megteremtheti egzisztenciális reprezentáns szerepét, ugyanis – ahogy Hooker írja – a hívek mindig inkább egymás társaságát fogják keresni, nem pedig a többiekét, és mindig örömmel fogadják meg az ige hirdetői iránymutatását. Elhanyagolják a saját életüket, és egyre több időt szánnak az ügy szolgálatára – sőt, nagylelkű adományokkal támogatják majd a mozgalom vezetőit. Ezeknek a társaságoknak a létrejöttében a nőknek különösen fontos szerep jut: gyengébb az ítélőképességük, érzelmileg könnyebben megközelíthetőek, taktikai szempontból pedig azért fontosak, mert komoly hatást tudnak gyakorolni férjeikre, gyermekeikre, szolgálóikra és barátaikra – hajlamosabbak ráerőltetni az ízlésüket a környezetükre, mint a férfiak, így egyfajta titkosügynökként szervezik be az újabb híveket (és arról sem feledkezhetünk meg, hogy rendszerint az ügy támogatására is több pénzt áldoznak).

Ha már megalakult ez a fajta társadalmi háttér, a társaságot igen nehéz, ha nem lehetetlen a meggyőzés erejével feloszlítani. „Ha valaki, aki ellentétes véleményen van, mint ők, kinyitja a száját, ők befogják a fülüket; érvei a semmi-be hullanak, és János szavait kapja válaszul: »Aki az Istentől való, meghallja az Isten szavát«, ráadásul világi hívságokról beszélsz, a világ pedig, amelynek gyermeke vagy, hallotta a szavad. Nem szállnak vitába, a válaszok pedig készen állnak a számukra. Ha felvetnéd nekik, hogy képtelenek ítélkezni ezek-

ben az ügyekben, ez lenne a válaszuk: »A világ bolondjait választotta ki magának az Isten, hogy megszegyenítse a bölcseket.« Ha meggyőző bizonyítékokkal állsz elő arról, hogy nincs értelme annak, amit mondanak, azzal védekeznek, hogy Krisztus apostolait is bolondnak tartották. Ha megpróbálsz fegyelmezni őket – akár a legszelídebb módon is –, a vérszomjas emberek kegyetlenségére panaszkodnak, és az ártatlanul üldözött szerencsétlen szerepében tetszelegnek. Tömören: ez a hozzáállás pszichológiai szempontból olyanira megingathatatlan, hogy semmilyen érvelés nem rendítheti meg.”¹⁸⁶

3.

Hooker puritánokról szóló leírása olyan egyértelműen illik a későbbi gnosztikus forradalmárokra, hogy ennél jobban nem is szükséges rámutatnunk a párhuzamra. Az előbbi vizsgálódásunk kapcsán azonban felvetődik egy kérdés, amelyre érdemes visszatérnünk. A puritánról rajzolt kép a gnoszticizmus és a klasszikus keresztény hagyomány (az előbbieken: Hooker) összecsapásának következményeképpen jött létre. A portrét egy intelligens és művelt ember vázolta fel. Az érvelés tehát elkerülhetetlenül abba az irányba halad, amelyet a puritanizmussal foglalkozó munkák rendre kihagynak: a gnoszticizmus intellektuális hibáihoz, amelyek elzárkóznak a racionális diskurzustól és a meggyőzés társadalmi funkcióitól is. Hooker megállapította, hogy a puritán álláspont nem a Szentírás alapult, hanem egy olyan „ügyön”, amelynek a gyökerét máshol kell keresnünk. Azokban az esetekben, amikor a Szentírás egybevágott az üggyel, természetesen hivatkoztak rá, ám egyéb esetekben figyelmen kívül hagyták a Bibliát, a tradíciókat és mindazokat az interpretációs szabályokat, amelyek a kereszténység tizenöt évszázados történelmé alatt alakultak ki. A gnosztikus forradalom kezdetén szükség is volt erre az álcára: egy nyíltan keresztényellenes mozgalom sem lehetett sikeres, de a gnoszticizmus nem is tért el olyan mértékben a kereszténységtől, hogy a hirdetői tudatában lehettek volna annak, hogy mi felé haladnak. A kereszténység és a gnoszticizmus közötti távolság mindenesetre már így is épp elég nehezen magyarázható volt, ha értő kritikával találkozott, és annak érdekében, hogy elkerülje az ezzel járó kényelmetlenségeket, a gnosztikus forradalom két olyan eszközhöz folyamodott, amely a mai napig használatban maradt.

Annak érdekében, hogy az álca hatékony maradjon, a Szentírásból kivágott idézeteknek és azok magyarázatainak egységeseknek kellett maradniuk. A Szentírás magyarázatának szabadsága, az, hogy mindenki az ízlésének megfelelően értelmezze a szöveget, olyan kaotikus állapotokhoz vezetett volna.

¹⁸⁶ Richard Hooker: *Works*. Ed. Keble (7th ed., Oxford, 1888). Az összefoglalás az I, 145-155 részt érinti.

na, mint amilyenek a reformáció kezdeti éveire voltak jellemzőek. Ha mind-egyik interpretációt egyenlőnek ismerték volna el, az egyházi hagyományok ellen sem lehetett volna szót emelni – végső soron ezek is a Szentírás alapultak. A tradíció és a káosz közötti vergődésből született végül a gnoszticizmus első fegyvere: az új doktrina írásos formája, Kálvin *Institutio*-ja. A mű két célt szolgált: egyfelől a Szentírás helyes értelmezéséhez szolgált iránymutatóként, másfelől pedig megfogalmazta az új igazságot, és ezzel szükségtelessé tette, hogy az olvasók visszatérjenek a korábbi művek tanulmányozásához. A gnosztikus irodalom e műfaját, miután a téma tanulmányozása csak nemrégiben indult, még nem illetjük külön névvel, így egyelőre az arab fogalmat, a *koránt* használjuk. Kálvin műve tekinthető az első szándékosan létrehozott gnosztikus koránnak. Annak, aki képes egy ilyen korán megírására, és képes szakítani az emberiség intellektuális tradícióival pusztán azért, mert egy új igazságban hisz, és meg van róla győződve, hogy megújítja a világot, valamilyen igazán különös pneumopatologikus állapotban kell lennie. Hooker, aki a tradíciót mindenekelőtt szem előtt tartotta, igen jól ráérezett erre az állapotra. Óvatos, visszafogott jellemrajzát az alábbi józan megállapítással kezdi: „Kálvin a polgári jogot tanulmányozta képzése során”, majd némi gúnnyal hozzáteszi, hogy „az isteni tudáshoz nem úgy jutott, hogy sokat olvasott vagy tanult volna róla; inkább úgy, hogy másokat tanított rá”. A jellemrajzot az alábbi megsemmisítő sorokkal zárja: „Ezrek tartoztak neki azért a tudásért, amit átadott nekik, de ő csupán az egy Istennek tartozott, a legáldottabb forrás, a Szentírás alkotójának, illetve még egyvalaminek: bámulatosan éles elméjének.”¹⁸⁷

Kálvin műve volt az első gnosztikus korán, de korántsem az utolsó – a műfajnak ráadásul az előzményeit is meg kell vizsgálnunk. A korai nyugati gnosztikus szekták körében a korán szerepét Scotus Eriugena és Dionüsziosz Areopagitész munkái töltötték be, a joachimita mozgalmakban pedig Firenzei Joachim *Evangelium aeternum* címen kiadott művei. A későbbiekben, a szekularizáció idején a mozgalom minden új hulláma újabb és újabb koránnal látta el a gnosztikusokat. A tizenharmadik században Diderot és D’Alembert *Enciklopédiája* – az a mű, amely az emberi tudás megőrzését célozta – töltötte be a korán szerepét. Úgy gondolták, hogy a jövőben senkinek nem kell az *Enciklopédia* előtt megjelent könyveket használnia, a jövőbeli tudományok pedig ennek a tudáskincsnek a kiegészítései lennének.¹⁸⁸ A tizenkilencedik században Auguste Comte a pozitivista jövő koránjának tekintette a saját művét, de azért nagylelkűen javasolt mellé egy száz címből álló listát is – a listaállítás egyébként a mai napig megőrizte a népszerűségét. Végezetül pedig elérkezünk a kommuniz-

¹⁸⁷ Ibid., pp. 127 ff.

¹⁸⁸ D’Alembert: *Discours préliminaire de l’Encyclopédie*, ed. F. Picavet (Paris, 1894), pp. 139–140.

mushoz, amelyben Karl Marx műveit forgatják koránként a hívők, Lenin és Sztálin pedig a kiegészítő olvasmányokat nyújtó egyházatyák.

A kínos kritika elkerülésének második eszköze az első szükségszerű kiegészítése. A gnosztikus korán az igazságot foglalja magában, ilyenképpen pedig a hívők spirituális és intellektuális táplálékát jelenti. A totalitárius mozgalmakkal kapcsolatos kortárs tapasztalatok alapján jól tudjuk, hogy ez a módszer nagyjából bolondbiztos, miután egyfajta cenzúraként is működik: a mozgalom egy hívő tagja sosem érne hozzá olyan könyvekhez, amelyek vitába szállnak a hitével vagy esetleg gúnyt űznek belőle. Ennek ellenére elképzelhető, hogy csak kevés hithű mozgalmár lesz, az értő (esetleg több irányból érkező) kritika pedig komolyan veszélyeztetheti a gnoszticizmus terjedését és politikai sikerét. A veszélyt úgy lehet elhárítani (sőt: gyakorlatilag megszüntetni), ha betiltják a kritika hordozóit. Ha valaki ilyen eszközöket használ, azt kirekeszti magából a társadalom, és ha lehet, a politikában is ellehetetlenítik. A kritika tabuvá tételét a gnosztikus mozgalmak hihetetlen hatékonysággal alkalmazták, mihelyst egy bizonyos szintű politikai támogatottságra tettek szert: a reformáció idején például a klasszikus filozófiát és a skolasztikus teológiát tették tabukká, miután pedig ez a két dolog a nyugati intellektuális kultúra két alappilére, a tabu életbe lépésével ezt a kultúrát rombolták le. Olyan sikeres volt ez a támadás, hogy a nyugati társadalom még mindig nem épült föl egészen a csapás után. Jól illusztrálja ezt a helyzetet egy történet Hooker életéből. A Hookernek címzett, feladó nélküli 1599-es *Christian Letter*-ben a következőket írták: „Bár a könyvei sok igazságot tartalmaznak és kiváló meglátásai vannak, minden értekezésében Arisztotelészre hivatkozik a filozófusok atyjaként (több egyéb szerző mellett), illetve a skolasztikusok munkáinak hatása csaknem minden észrevételében éreztetik a hatásukat; mindez a Szentírás ellenében van, olvasása pedig ellentmond a tanításnak.”¹⁸⁹ Az ehhez hasonló panaszok a tabu megszegése miatt korántsem számítottak ritkának; 1585-ben a Travers-vita kapcsán hasonló vádakkal kellett szembesülnie. A vita azzal végződött, hogy Hooker fejéhez vágták: „Mária királynő ideje óta nem hirdettek nyilvánosan ekkora sületlenségeket.” A canterbury érseknek írott válaszában Hooker bünbánóan azt a reményét fejezte ki, hogy „nem követett el törvényteleniséget”, amikor szertartásain elméleti eszmefuttatásokba bocsátkozott.¹⁹⁰

Mivel a gnoszticizmus alapját az előző előadás során felsorolt elméleti tévedések adják, az elméletalkotásra kimondott tabu elengedhetetlenül szükséges a fennmaradásához és a terjedéséhez. Ennek igen komoly következményei vannak a nyilvános vitára nézvést azokban a társadalmakban, amelyekben a gnosztikus mozgalmak olyan társadalmi jelentőségre tettek szert, amellyel már irányításuk alá vonhatják a kommunikációs eszközöket, az oktatást stb.

¹⁸⁹ Hooker, op. cit. p. 373.

¹⁹⁰ Ibid., III, 585 ff.

Ilyen irányítás mellett az emberi lét igazságáról szóló nyilvános elméleti vita lehetetlenné válik, miután az elméleti érvelés is a tabu hatálya alá esik. Mindemellett az alkotmányban rögzített szólás- és sajtószabadság megmaradhat, és szűkebb körben az elméleti vita is virágozhat; a témával foglalkozó maroknyi kutató továbbra is kiadhatja a műveit (gyakorlatilag magánkiadásban), de a politikailag releváns nyilvános szférában zajló vita olyan, mint egy cinkelt lapokkal játszott pókerparti – ahogyan ezt a mai haladó társadalmakban is láthatjuk, a totalitárius birodalmakról nem is beszélve. Elképzelhető ugyan, hogy az elméleti vita lehetősége az alkotmány védelme alá esik, de az efféle vita csak akkor jöhet létre, ha a felek elfogadják és használják az elméleti érvelést. Ha nem hajlandóak erre, a társadalom nem működhet érveléssel és meggyőzéssel, amennyiben az emberi létezésről van szó – ebben az esetben valamilyen más eszköz után kell néznie.

Ez volt Hooker álláspontja: az, hogy puritán ellenfeleivel képtelenség vitatkozni, mert nem fogadják el az érveket. A korábban már idézett *Christian Letter* Hooker által írott széljegyzeteiből (amelyeket nem sokkal halála előtt írt) kiderül, hogy pontosan mit is értett ez alatt. Több nagy tekintélyű gondolkodóra is hivatkozik, például Averroësre:

„Arról a tudásról, amellyel Isten rendelkezik önmagáról és a vitáról, tilos eszmét cserélni (*sermo*), ilyesmiket leírni pedig még kevésbé szabad. A köznép ugyanis nem éri föl ésszel ezeket az igazságokat, és amikor ilyesmikről vitatkoznak, megsemmisítik a bennük lévő isteniséget. Így nem szabad hagyni, hogy ezeket az igazságokat érintsék: a boldogságukhoz épp elég, ha annyit értenek, amennyit képesek megragadni. A törvény (vagyis a *Korán*) elsődleges célja a köznép tanítása, nem hibáztatható azért, hogy nem képes erről a témáról beszélni, mivel ez a tudás nem hozzáférhető az ember számára, és nem rendelkezünk azokkal az eszközökkel, amelyek lehetővé tennék, hogy értelmesen beszéljünk Istenről. Ahogy írva vagyon: »A bal keze teremtette a földet, de a jobb keze igazgatja a Mennyet.« Ezekről a kérdésekről csak azok a bölcsek beszélhetnek, akik előtt Isten feltárta az igazságot.”¹⁹¹

Ebben a bekezdésben Averroës megoldást kínált arra a problémára, amellyel az iszlám az elméleti vita kapcsán szembesült. Az igazság magját a transzcendencia antropologikus és szoteriologikus megtapasztalásában találjuk meg, elméleti kifejtése pedig csakis a „bölcsek” körében lehetséges. A „köznépnek” ebben az egyszerű fundamentalizmusban úgy kell elfogadnia az igazságot, ahogyan az az Írásban jelenik meg: távol kell tartaniuk magukat az elméletalkotástól, amelyre empirikusan és intellektuálisan egyébként is alkalmatlanok, mert ezzel csak Istent semmisítenék meg. Ha figyelembe vesszük, hogy a nyugati „istengyilkosság” épp akkor ment végbe, amikor a progresszívista „köznép” az emberi lét történeti és társadalmi jelentését kezdte boncolgatni, el kell ismernünk, hogy Averroës mondandójában azért lehet valami.

¹⁹¹ A bekezdés latin szövegéért lásd: ibid, I, cxix.

A civilizáció struktúrája azonban nem hozzáférhető az egyének számára. Az iszlámnak az a megoldása, hogy a filozófiai vitát egy ezoterikus kör tagjainak tette csak lehetővé, akikről a nép szélesebb rétegei alig tudtak valamit, nem járható út Hooker számára. A nyugati történelem másként alakult: a vita már javában a „köznép” köreiben zajlott. Hookernek épp ezért egy másik megoldási lehetőséget is figyelembe kellett vennie: egy olyan vitát, amely semmiképpen sem zárulhat azzal, hogy az egyik fél meggyőzi a másikat, a kormánynak kell berekesztenie. Puritán ellenfelei nem voltak partnerek az elméleti vitában: gnosztikus forradalmárokként az egzisztenciális reprezentációért és az angol társadalmi rend átforgatásáért küzdöttek, azért, hogy puritánok irányíthassák az egyetemeket és azért, hogy a polgári jog helyét a bibliai törvények vegyék át. Hooker nem hiába gondolkodott ezen a második lehetőségen: ahogy az előzőekből is láthatjuk, a puritánok éppen erre törekedtek. Tökéletesen átlátta azt, amit napjainkban olyan kevesen látnak meg egyáltalán: azt, hogy a gnosztikus propaganda politikai cselekvés, nem pedig az igazság keresése a fogalom elméleti értelmében. A gnoszticizmusban rejlő nihilista elemre is érzékenyen rátapintott: a puritánok ugyanis úgy hitték, hogy az ő törvényeik, miután „a Mindenható Isten parancsán alapulnak, az egész világnak szólnak, és a világ, amikor befogadja őket, mindenestül felfordul: épp ebben rejlik a legnagyobb veszély”.¹⁹² A korabeli politikai kultúrában egyértelmű volt, hogy a kormányzat jeleníti meg a társadalom rendjét, nem pedig az alattvalók. „Amikor az egész egyetértése valamit létrehoz, akkor is az egyes emberek ítéletei magánítéletek, akármilyen közfeladatot látnak is el. A béke és a nyugalom így tehát nem is lehetséges, csak ha minden egyes társaság vagy politikai test hangja felülírja az azt alkotó összes magánhangot.”¹⁹³ Ez azt jelenti, hogy a kormány kötelessége megőrizni a rendet és azt az igazságot, amelyet ez a rend reprezentál, így amikor egy gnosztikus vezető kijelenti, hogy Isten, a haladás, a faj vagy a dialektika nevében innentől ő az egzisztenciális uralkodó, a kormányzatnak nem szabad elárulnia a belé vetett bizalmat és lemondania. Ez alól azok a kormányzatok sem kivételek, amelyek egy demokratikus alkotmány és a *Bill of Rights* szellemében uralkodnak. Ahogy Robert H. Jackson bíró is rámutatott a Terminiello-üggyel kapcsolatos viták során: a *Bill of Rights* nem kötelez öngyilkosságra. Egy demokratikus kormánynak sem lenne szabad elősegítenie a saját megbuktatását azzal, hogy hagyja a gnosztikus mozgalmak zavartalan növekedését a polgári jogok fedezéke mögött. Ha egy efféle mozgalom eléggé megerősödik ahhoz, hogy megkaparinthassa az egzisztenciális reprezentációt, és a híres-hírhedt népszavazás szentesítse az uralmát, egy demokratikus kormányzatnak nem szabad meghajolnia a „népakarat” előtt, hanem erővel kell szembeszállnia a

¹⁹² Ibid., p. 182.

¹⁹³ Ibid., p. 171.

veszéllyel – és ha szükséges, akár az alkotmány betűjével ellentétesen is fel-lephet annak érdekében, hogy hű maradjon a szellemiségéhez.

4.

Ennyit Hookerről – most ideje a megismerkednünk a másik oldal álláspontjával. Elsőként a gnosztikus forradalmárok által átélt sajátos élménnyel kell foglalkoznunk. A puritanizmust gyakran keresztény mozgalomnak tekintik, de ennek ellentmond az a tény, hogy az Újtestamentumban egyetlen olyan sort sem találunk, amely forradalmi politikai cselekvésre buzdítana; a *Jelenések könyve*, bár izzó eszkatologikus várakozás hatja át, és türelmetlenül várja azt a világot, amelybe a szentek segítik majd át az embereket, sehol sem utal arra, hogy ezt a világot egy puritán hadsereg hozhatná el a számunkra. A gnosztikus forradalmár azonban úgy érzi, hogy az ő katonai közreműködésére is szükség van ennek az új világnak a megteremtéséhez. A *Jelenések könyvének* 20. fejezetében egy angyal száll le a földre, és egy feneketlen gödörbe taszítja a Sátánt, hogy ott senyvedjen évezredek át, a gnosztikus puritán forradalmárok pedig maguk akarják elvégezni ennek az angyalnak a munkáját. Egy 1641-es röpirat, az *A Glimpse of Sion's Glory* szövege jól mutatja, hogy milyen hangulat uralkodott a gnosztikus forradalmárok köreiben.

A röpirat alkotójában csak úgy ég az eszkatologikus várakozás.¹⁹⁴ Babilon bukása már nem soká várat magára, és hamarosan felépül az Új Jeruzsálem. „Babilon bukása Sion felemelkedése. Babilon megsemmisítése Jeruzsálem megváltása.” Bár a küszöbön álló örömteli változás oka nem más, mint Isten, az embereknek is részt kell vállalniuk benne, hogy sietessék a beköszöntét. „Áldott, aki a babiloni fattyakat a kövekhez vágja. Áldott minden kéz, amely részt vesz Babilon lerombolásában.” No de kik azok, akik Zion eljövételén munkálkodnak, és Babilon gyermekeit a földhöz vágják? Ők a „hétköznapi emberek”. „Isten a hétköznapi embereket használja nagy tervének megvalósításához: a Fiú királyságának megteremtéséhez.” A köznapi emberek tehát kiváltságos helyzetbe kerülnek majd Krisztus királyságában; Krisztus hangja „elsőként a sokaságból, a köznapi emberek sorából érkezik. Szavát előbb tőlük halljuk, mielőtt még másoktól hallanánk. Isten a köznapi embereket és a sokaságot használja annak kihirdetésére, hogy Urunk, Mindenható Istenünk királysága elérkezett.” Krisztus nem a felsőbb osztályokhoz jön el, hanem a szegényekhez. A nemesek, a bölcsek, a gazdagok és különösen a főpapok az Antikrisztus markában vannak, ennek megfelelően Krisztus szava „a megvetett tömeg”, a „durva nép” irányából fog érkezni. A múltban „Isten népét megve-

¹⁹⁴ Az *A Glimpse of Sion's Glory* (1641) Hanserd Knollys-nak tulajdonítják. In: *Puritanism and Liberty*, ed. A. S. P. Woodhouse (London, 1938), pp. 233-51.

tés sújtotta, és nincs máshogy ez ma sem”. A szenteket békétlennek, szakadároknak, puritánoknak, zündülőknak, az állam ellenségeinek bélyegzik. Ezt a bélyeget azonban le fogják mosni magukról, az uralkodók pedig tiszta szívükből meg lesznek győződve arról, hogy „Jeruzsálem lakói, Isten szentjei az egyházban az állam emberei közül a legkiválóbbak”. Ezen meggyőződésüket a társadalmi viszonyok drasztikus átrendeződése is támogatni fogja – a szerző itt Ézsaiás könyvét idézi (49.23): „És királyok lesznek dajkálód, fejedelmi asszonyaik dajkáid, arccal a földre borulnak előtted és lábaid porát nyalják; és megtudod, hogy én vagyok az Úr, kit akik várnak, meg nem szégyenülnek.” A szentek megdicsőülnek az új birodalomban: „fehér vászonba öltöztetik majd őket, ahogyan ez a szenteknek kijár”.

A szentek öltözködésének szabászati reformja és az uralkodók borfogyasztási szokásainak változása mellett alapvető változások következnek majd be a jogi és gazdasági intézményeknél is. Az új birodalom szépsége és dicsősége mellett valószínűleg nem lesz szükség többé a jog kényszerítő erejére: „Lehetséges, hogy egyáltalán nem is lesz szükségünk rendeletekre, legalábbis olyanokra nem, amelyeket ma ismerünk. Krisztus jelenléte mindent áthat majd, és ez adja majd a törvényeket.” A gazdaságot illetően a bőség és a gyarapodás ideje köszönt majd be. Krisztus az egész világot a szenteknek adja, és hamarosan kézhez is kapják, amire várnak. „Minden a tiéd, írja az Apostol – az egész világ.” A szerző nem kertel, amikor meggyőződésének okairól vall: „Láthatjátok, hogy a szentek milyen keveset birtokolnak ezen a világon: most ők a legszegényebbek, ők élnek a legrosszabb sorban. De ha eljön az idő ... a világ az övék lesz. ... Nem csupán a menny lesz az ő királyságuk, hanem ez a föld is.”

Mindennek semmi köze sincs a kereszténységhez. A Szentírás álcája nem leplezheti azt a törekvést, hogy az embert tegyék istenivé. A szent egy olyan gnosztikus, aki nem vár arra, hogy a világ Isten kegyelméből megváltozzon: maga akarja Isten munkáját végezni, méghozzá itt és most, a történelemben. Igaz, hogy a röpirat írója tudatában van annak, hogy emberi erővel nem lehet előidézni ezeket a változásokat: a puritánok csupán Isten segítőiként működnek ebben a harcban. A Mindenható Isten a szentek segítségére siet, és „megteszi mindezt, mert Neki megvan a hatalma hozzá, hogy mindent magába fogadjon. Hegyeket tesz a földdel egyenlővé, s átsiklik felettük, ahogy minden nehézségen is. Semmi sem állíthatja meg Őt.” Ebben a hegyeken átsikló Istenben nem nehéz felismernünk a dialektikus történelemszemléletet, amely a tézis és az antitézis között siklik ide-oda egészen addig, míg végül a követői a kommunista szintézis pusztaságában találják magukat.

A következőkben a forradalmárok terveit veszem szemügyre: azt, hogy miképpen szervezik majd újra a társadalmat, miután a világ az erőfeszítéseiknek köszönhetően megújult. A gnosztikusok itt sosem fogalmaznak túl pontosan. Az új, átváltozott világban elméletileg már nem kell szembenéznünk a régi világ problémáival, ennek megfelelően ennek az állapotnak a leírása is kimerül az e fölött kifejezett örömben. A Zion dicsőségére vetett „pillantás”

nem csupán egy röpirat címe (*A Glimpse on Sion's Glory*), hanem egyúttal a gnosztikus leírás egyik kategóriája is. Ez a „pillantás” általában a bőség, a gyarapodás és a kevés munka világát látja, amely felszabadult a kormányzat elnyomása alól, és a köz óhaja kielégítéseképpen a korábbi uralkodó osztály képviselőinek esetleges megbüntetését. Az efféle pillantások után a leírás általában kifulladás; a gnoszticizmus tehetségesebb gondolkodói pedig, mint például Marx és Engels, azzal az érveléssel indokolják szűkszavúságukat, hogy nem rendelkezünk semmiféle tapasztalattal a megváltozott emberi természet mellett fennálló társadalmi viszonyokról. Szerencsére rendelkezésünkre áll egy dokumentum a puritán időkben, amely az új világ felépítéséről szól: a *Queriest* az ötödik monarchia emberei Lord Fairfaxnek szánták.¹⁹⁵

A szöveg megírásának idején, 1649-ben már erősen érett a forradalom: elérkezett arra a pontra, ahová az orosz forradalom akkor, amikor Lenin megírta a *Mi a teendő?*-t. Ehhez hasonlóan az egyik kérdés a következőképpen szól: „Mégis, mi áll jelenleg a szenteknek és Isten népének érdekében?” A válasz szerint a szenteknek egyházi társaságokba és szervezetekbe kellene tömörülniük, akár a kongregacionalistáknak, és amikor elegendő társaság jött már létre, zsinatokat kellene szervezniük és egyházi parlamentet kellene felállítaniuk, akár a presbiteriánusoknak. Mindezek után pedig „Isten megadja számukra azt a tekintélyt, amellyel uralhatják majd a világ nemzeteit és királyságait”. Miután ez a királyság spirituális természetű lenne, „emberi erő és tekintély” nem hozhatná létre: maga a Szentlélek hívja össze az embereket, és „kisebb családokra, egyházakra és társaságokra” osztja majd őket. Isten népe csak akkor „uralhatja majd a világot Krisztus helytartóin és az egyházak kiválasztott vezetőin keresztül”, ha már elegendő ilyen sejt jött létre a világon. A terv meglehetősen ártalmatlannak és harmonikusnak tűnik: a legrosszabb, ami történhet, az annyi, hogy az emberek egy kicsit családottak lesznek, amikor a Szentlélek végre összeszedi magát, és elhozza az új világot.

Ami azt illeti, ez az elképzelés mégsem olyan veszélytelen, mint amilyennek első látásra tűnik. A szentek kérdéseiket a hadsereg főparancsnokának és a Haditanácsnak juttatták el, ezek között a körülmények között pedig az a kitétel, mely szerint Isten „tekintélyt és uralmat biztosít” a szentek számára a „világ uralmához”, már jóval kevésbé hangzik békésen. Felvetődik a kérdés: vajon miféle nemzetekről és királyságokról van szó, és kik azok a szentek, akik uralni fogják őket? Vajon a régi világ országairól beszélünk? Ha így lenne, akkor többé már nem beszélhetnénk a régi világról – viszont ha az új világról van szó, akkor vajon ki máson uralkodhatnának a szentek, ha nem önmagukon? Vagy a változás után megmarad néhány renitens ország az óvilágból, amelyeket a szentek kedvükre terrorizálhatnak majd, hogy kiélvezhessék újonnan megszerzett hatalmukat? Röviden: ez az egész kísértetiesen hasonlít arra, amit a későbbi gnosztikusok proletárdiktatúrának neveznek.

¹⁹⁵ *Certain Queries Presented by Many Christian People* (1649), pp. 241-47.

Tovább erősödhet a gyanúnk, ha alaposabban megvizsgáljuk a részleteket. A *Queries* különbséget tesz „Krisztus katonái” és a „keresztény magisztrátusok” között. A Szentlélek uralma eltöröl minden világi hatalmat, így az angol keresztény magisztrátusok uralmát is. Ez a megkülönböztetés annak a bizonyítéka, hogy a puritán forradalmak esetében valóban két különböző igazság küzd egymással az egzisztenciális reprezentációért. A *Queries* mindkét igazságot a kereszténység névvel illeti, de a két típus olyan radikálisan különbözik egymástól, hogy voltaképpen a fény vagy a sötétség képviselőjének kell tekintenünk őket a küzdelemben. A puritánok győzelme esetén a világ szerkezete – és az angol parlamentáris intézmények – fennmaradnak, a rendet életben tartó lélek azonban radikális változásokon menne keresztül, ezek a változások pedig politikailag az uralkodó réteg változásaiban fejeződnének ki. A kérvényt benyújtók szavaival: „Nem lenne-e megtisztelőbb a parlament, a magisztrátusok stb. számára, ha Krisztus katonáiként és a gyülekezetek képviselőiként kormányozhatnának, s nem pedig csupán egy földi királyságot és a világi embereket képviselnék?” Nem elég, ha az ember keresztény, és emellett a parlamentben az angol emberek érdekeit képviseli, az emberek ugyanis az óvilág természetes rendjéhez tartoznak; a parlament tagjainak a szenteket és az új királyság közösségeit kell képviselniük, amelyeket maga a Szentlélek hozott létre. A régi vezetői réteget meg kell semmisíteni: „Milyen joga van indokkal irányíthatnak vagy uralkodhatnak egyszerű világi emberek, akik minden kegyelem híján vannak?” Másutt még élesebben fogalmaznak: „Hogyan lenne a királyság a szentek királysága, amikor a választók és a kormányzásra megválasztott emberek is istentelenek?” Kompromisszumokról szó sem lehet: ha új mennyre és egy új világra várakozunk, „hogyan lenne elfogadható a régi kormányzat hibáinak foltozgatása”? Az egyetlen járható út tehát az, ha „örökre elhallgattatjuk az istenhit ellenségeit”.

További részletekre nincs is szükség: néhány korszerűbb nyelvi fordulat beillesztése után még pontosabban láthatjuk, merre mutatnak ezek a javaslatok. Az emberek történeti rendjét egy „nem evilági” mozgalom felemelkedése zúzza szét. A társadalmi problémákat már nem lehet újabb törvényekkel megoldani, az államgépezet hibái nem tűnnek el egy új alkotmány miatt, a véleménykülönbségeket pedig nem lehet kompromisszumokkal elsimítani. „Ez a világ” maga a sötétség, amelynek át kell adnia a helyét a fénynek – így természetesen a koalíciós kormányzás is lehetetlen. A régi rend politikai figuráinak semmi keresnivalójuk az új világban, azok pedig, akik nem tagjai a mozgalomnak, nem is szavazhatnak majd. Mindezek a változások a „lélek” közvetítésével vagy, ahogy a mai gnosztikusok mondanák, a történelmi dialektikán keresztül, fokozatosan lépnek majd életbe – de a politikai folyamatban a szent elvtársak veszik kézbe az ügyet, ez a kéz pedig fegyvert tart. Ha a régi rendszer kiszolgálói nem adják át udvariasan a helyüket, a hit ellenségeit elhallgattatják vagy, ahogy manapság mondanánk, eltakarítják. A *Queries*-ban az új világ elérte azt a pontot, amelyet az orosz forradalom abban az időben, mikor Lenin

megírta a *Képesek-e megtartani a bolsevikok a hatalmat?* című írását. Meg fogják tartani – és senkivel nem fognak osztani rajta.

Az új királyság szubsztanciájában is univerzális lesz, nem csupán területi igényeiben: „minden egyes emberre és minden egyébre” is ki fog terjedni. A gnosztikusok forradalma az egzisztenciális reprezentáció kizárólagos képviselését célozza. A szentek tudatában vannak annak, hogy ezt az univerzális igényt a sötétségben élő világ nem fogja támogatni, sőt, ugyanilyen univerzális igényekkel fog majd föllépni, amikor országai összefognak ellenük. A szenteknek tehát szövetkezniük kell „az Antikrisztus erőivel szemben”, ezek az erők pedig válaszképpen hasonló szövetséget kötnek. Az a két világ, amelynek időrendben egymást kellene követnie, a történeti valóságban két felfegyverzett sereggént jelenik meg, amelyek élethalálharcot vívnak egymással. A gnosztikus miszticizmus két világából fejlődött ki a világháborúknak az a mintája, amelyek meghatározták a huszadik századot. A gnosztikus forradalom univerzális igényei váltják ki a vele szemben álló univerzális összefogást. A mai háborúk valódi veszélye nem abban keresendő, hogy mekkora területen zajlanak az ütközetek, hanem abban, hogy valójában gnosztikus háborúk: két külön világ között zajlanak, és a szembenálló felek kölcsönösen egymás elpusztítására törekcszenek bennük.

Egyesek számára úgy tűnhet, hogy az imént ismertetett anyagok, amelyekkel a gnosztikus forradalmak irányultságát és természetét kíséreltem meg bemutatni, igazságtalan módon vannak összeválogatva. Egy kritikus tiltakozhatna az ellen, hogy a puritanizmust a maga egészében a mozgalom balszárnyával azonosítsuk. Ezek a kritikák jogosak is lennének, ha arra törekedtem volna, hogy a puritanizmus történeti összefoglalását közöljem – azonban nem ez volt a célom. Az előbbi vizsgálódásaimban a gnosztikus tapasztalatok és gondolatok szerkezetét kíséreltem meg föltárni, ez a struktúra pedig ott is megtalálható, ahol a következmények kevésbé voltak látványosak: Kálvin *Institutio*-jában vagy a presbiteriánus szerződés teológiában. A jobb és a bal közötti mozgás a mozgalom minden egyes hullámában, a két oldal küzdelme és ennek a feszültségnek a kitörése egyes országokban, egy élhető rend időszakos stabilizációja mind olyan jelenségek a gnosztikus forradalmon belül, amelyekre az utolsó előadás során még vissza fogok térni. Ezek a jelenségek és a forradalom dinamikája azonban nem befolyásolják a forradalom természetét, ezt pedig legjobban az olyan radikális megjelenési formáin keresztül lehet tanulmányozni, ahol nem homályosítják el a képet a politikai siker érdekében megkötött kompromisszumok. Ez az eljárás nem csupán a kényelemszeretetből fakad, hanem a módszertani szükségyszerűség diktálja. A gnosztikus forradalom az emberi természet megváltoztatását és egy újfajta társadalom létrehozását tűzte ki maga elé. Miután ezt a programot nem lehetséges a történeti realitáson belül végrehajtani, a gnosztikus forradalmároknak az egzisztenciális küzdelemben elért részleges vagy teljes sikereiket valamilyen kompromisszumos megoldással össze kell hangolniuk a valósággal. Bármilyen következik ebből a kompromisszumból, az bizonyos, hogy az

eredmény nem az az átalakított világ lesz, amelyet a gnosztikus szimbolizmus vizionált. Ha tehát egy elméletalkotó a gnosztikus forradalmat szeretné tanulmányozni az időszakos stabilitás helyzetében, szeretné megvizsgálni a gnoszticizmus politikai taktikáját vagy azokat a mérsékeltébb elképzeléseket, amelyek már eleve tartalmazzák a kompromisszum tervét, a gnoszticizmus természete, a nyugati forradalmak hajtóereje a szeme elé sem kerülhet. Ebben az esetben a kompromisszumot néznék a lényegnek, a gnoszticizmus sokszínű jelenségének lényegi magja pedig eltűnne.

5.

Az angol forradalom nyilvánvalóvá tette, hogy a gnosztikus forradalmárok küzdelme az egzisztenciális reprezentációért megsemmisítheti egy nagy nemzet közrendjét – már ha egyáltalán szükség volt további bizonyítékokra a nyolc francia polgárháború és a harmincéves háború után. A közrend elméleti helyreállítása égető fontosságúvá vált, és Thomas Hobbes volt az a gondolkodó, aki képes volt megbirkózni a feladattal. A reprezentáció új elmélete, amelyet a *Leviatán*-ban adott közre, annak köszönheti meggyőző egyszerűségét, hogy – a gnosztikusokhoz hasonlóan – a szerző szándékosan leegyszerűsítette a dolgokat, de amikor egy szabad és kérlelhetetlen elme teszi ezt, világosabban látunk. Az egyszerűsítéseket helyre lehet hozni, ám a nekik köszönhető tisztánlátás maradandó.

A reprezentáció hobbes-i elmélete nem kerülgeti a forró kását. Egyfelől adott egy olyan politikai társadalom, amely szeretné megőrizni a történelemben megalapozott rendjét, másfelől pedig adott több olyan egyén a társadalomban, akik az új igazság nevében meg akarják változtatni a közrendet – ha kell, hát erővel. Hobbes úgy oldotta meg a konfliktust, hogy kijelentette: a társadalomban nincsen más publikus igazság, csak a békeszeretet és az egyetértés, és ennél fogva minden olyan vélekedés vagy tanítélet, amely nézeteltéréshez vezetne, hamis.¹⁹⁶ Hobbes ennek alátámasztására a következő érvelést alkalmazta:

(1) „Az ember számára ésszerű, hogy az értelmére hallgasson, ez pedig a béke szeretetére és a társas élet rendjének betartására buzdítja őt. Az ész először is azt érteti meg vele, hogy csak akkor élhet normális életet és törekedhet a világi boldogságra, ha békében él embertársaival, másodjára pedig azt, hogy csak akkor élhet békében embertársaival anélkül, hogy a többiek szándékaiiban kételkedne, ha a kormányzat ellenállhatatlan ereje arra kényszeríti mindenkit, hogy legyen türelemmel a másik iránt.”¹⁹⁷

¹⁹⁶ Thomas Hobbes: *Leviathan*. Ed. Michael Oakshott (Blackstone ed.; Oxford, s.a.), Xviii. fejezet, p. 116.

¹⁹⁷ Ibid., Xiv. fejezet

(2) Az észnek ez a parancsa azonban csak egy olyan elv lenne, amelyet tetőlegesen vagy követünk, vagy nem, ha nem úgy fogunk föl, mint Isten szavát, mint az Ő parancsát, amely az ember lelkébe van vésve; amennyiben az értelem parancsát Isten utasításaként fogjuk fel, annyiban ez egy természeti törvény.¹⁹⁸

(3) Ez a természeti törvény pedig nem egy olyan törvény, amely az emberek példát mutatna. Az emberek a béke felé hajlanak, és a törvényt úgy követik, hogy egy politikai társadalmat alkotnak, amelynek az élén egy reprezentatív, a szuverén áll. A természeti törvény csak akkor válik társadalmi törvénné a maga történeti létezésében, ha az emberek összegyűlnek, és egy szuverént jelölnek ki képviselőjüknek.¹⁹⁹ A természeti törvény és a polgári törvény kölcsönösen magukban foglalják egymást, és egyforma terjedelműek.²⁰⁰

Az egzisztenciális és transzcendentális reprezentáció a rendezett társadalom létében találkozhat. Azzal, hogy az emberek egy reprezentáns uralma alatt állnak össze egy politikai társadalommá, a szerződő felek a lét isteni rendjét aktualizálják az emberek között.”²⁰¹

Ezt a némiképp üresnek tűnő politikai társadalmat Hobbes nyugati-keresztény civilizációs tartalommal tölti föl, mégpedig azzal, hogy ezt az egészet a szuverén reprezentáns alakján szűri át. Itt akár egy keresztény államról is beszélhetünk: Isten szava, amelyet a Szentírásban olvashatunk, nem áll ellentétben a természeti törvénnyel.²⁰² Mindennek ellenére ahhoz, hogy a Szentírást befogadhassák,²⁰³ a doktrinális és rituális értelmezéseket ráépítsék²⁰⁴ és létrehozzák az egyház rendszerét,²⁰⁵ nem a kinyilatkoztatásból nyerik a tekintélyt, hanem a szuverén törvényhozó hatalmából. Nem lesznek társadalmi viták az emberi lét igazságáról: a nyilvános véleménykifejezés és ígéretek csak a kormányzat folyamatos felügyeletével és irányításával működhet. „Mert cselekedeteink nézeteinkből fakadnak, s a nézetek helyes irányításában rejlik cselekedeteink helyes – vagyis a békét és egyetértést szolgáló – irányítása.” Ennél fogva a szuverén dönti el, hogy ki szólalhat föl nagyobb közönség előtt, milyen témában és milyen irányultsággal, így pedig a könyvek cenzúrája is kívánatosnak tűnik.²⁰⁶ A békeszerető emberek számára békés idők következnek, a polgárok kulturális élete felvirágzik – éppen ez az, amiért az emberek egy politikai társadalomba tömörülnek.²⁰⁷

¹⁹⁸ Ibid., Xv. fejezet, pp. 104 ff.; Xxi. fejezet, p. 233.

¹⁹⁹ Ibid., Xv. fejezet, p. 94.

²⁰⁰ Ibid., Xxvi. fejezet, p. 174. (Budapest, Magyar Helikon, 1970, p. 227.)

²⁰¹ Ibid., Xxi. fejezet, p. 233.

²⁰² Ibid., Xxiii. fejezet, p. 242.

²⁰³ Ibid., Xxiii. fejezet, pp. 246 ff.

²⁰⁴ Ibid., pp. 254 ff.

²⁰⁵ Ibid., Xlii. fejezet, pp. 355-356.

²⁰⁶ Ibid., Xviii. fejezet, pp. 116 ff. (Budapest, Magyar Helikon, 1970, p. 154.)

²⁰⁷ Ibid., Xxi. fejezet, pp. 138 ff.

Hobbes reprezentációs elméletének megítélésekor óvakodnunk kell a mai politikai zsargon által állított csapdáktól. Semmit sem nyerhetünk azzal, ha az elméletet a szabadság és a tekintély alapján próbáljuk vizsgálni, és abból sem, ha Hobbest abszolutistának vagy fasisztának próbáljuk beállítani. Azokat a szándékokat kell kritikai módon vizsgálnunk, amelyeket Hobbes maga is kitűzött maga elé a művében. Hogy mik is lennének ezek, az az alábbi bekezdésből ki is derül a számunkra:

„Mert még a legszerényebb értelmi képesség számára is nyilvánvaló, hogy az emberek cselekedetei a jó és rossz felől alkotott véleményeikből fakadnak, amelyek e cselekedetekből eredően visszahatnak rájuk, s következésképpen ha egyszer az emberek annak a véleménynek megszállottjai lesznek, hogy a szuverén hatalom iránti engedelmesség károsabb számukra, mint az engedetlenség, akkor nem fogják többé megtartani a törvényeket, és ezáltal felbomlasztják az államot, zűrzavart és polgárháborút idéznek elő, holott mindenfajta polgári kormányzatot éppen ennek elkerülésére hoztak létre. És ezért minden pogány állam uralkodója a nép pásztornak nevét viselte, mivelhogy engedélye és felhatalmazása nélkül egyetlen alattvaló se taníthatta törvényesen a népet.”

A kereszténységnek pedig nem lehet az a célja – folytatja Hobbes –, hogy a szuverént megfossza „attól a hatalomtól, amely az alattvalók közötti béke fenntartásához és a külhoni ellenség elleni védekezéshez szükséges”.²⁰⁸

Az előbbi bekezdésből nyilvánvalóvá válik Hobbes szándéka, hogy a kereszténységet mint természeti törvényt Anglia *theologia civilis*-évé tegye a szó varrói értelmében. Első hallásra ez a szándék önellentmondónak tűnhet: hogyan válhatna a keresztény *theologia supernaturalis* *theologia civilis*-szé? Hobbes ebben az érdekes kísérletben éppen azt a problémát hozta előtérbe, amelyet én magam is érintettem a *genera theologiae* és a Római Birodalom közötti konfliktus elemzésekor – és amelyet félbe is hagytam. Bizonyára emlékszünk rá, hogy Szent Ambrus és Szent Ágoston megdöbbenően érzéketlenek voltak akkor, amikor felvetődött, hogy egy keresztény uralma alatt ugyanúgy kezelnék a pogányokat, mint ahogy a pogány császárok kezelték régebben a keresztényeket. A kereszténységet a többisténhitet meghaladó, felsőbbrendű vallásként kezelték, de nem vették észre, hogy a római istenek a római társadalom igazságát jelenítették meg: a kultusszal a kultúra is megsemmisült, ahogyan ezt Kelszosz is észrevette, a kereszténység egzisztenciális diadala pedig nem azt jelentette, hogy az egyes emberi létezők egy magasabb rendű igazsághoz jutottak hozzá, hanem azt, hogy a társadalomra egy új *theologia civilis*-t erőltetnek rá. Hobbes esetében éppen ennek az ellenkezőjéről van szó: amikor a kereszténységet az ész parancsával való szubsztanciális azonossága felől közelíti meg, tekintélyét pedig az államból vezeti le, különös módon egyáltalán nem törődik a jelentésével: a lélek igazságával, ahogy az egyházatyák sem fogadták el a római isteneket a társadalom igazságaként. Ahhoz, hogy megtaláljuk ezek-

²⁰⁸ Ibid., xlii. fejezet, p. 355. (Budapest, Magyar Helikon, 1970, pp 463–4.)

nek a furcsaságoknak a gyökerét, ismét a lélek megnyílásának korszakalkotó jelenségű eseménye felé kell fordulnunk, valamint egy elméleti különbségre is fel kell hívnom a figyelmet.

A lélek megnyílása azért volt korszakalkotó jelentőségű esemény az emberiség történetében, mert ekkor határozták meg a lelket a transzcendencia érzékszerveként és az ember társadalmi létének kritikai, teoretikus mércéjének eredőjeként, valamint a tekintély forrásaként. Amikor a lélek megnyílt a transzcendencia valóság felé, egy olyan rend forrását találta meg, amely fölötté állt a fennálló társadalmi rendnek, és egy olyan igazságra bukkant, amely szöges ellentétben állt azzal az igazsággal, amelyet a társadalom a saját önértelemezése során alkalmazott szimbólumok révén fogalmazott meg. A megnyílt lélek mércéje, az univerzális Isten ráadásul magával hozta az emberiség univerzális közösségének eszméjét is, amely túlnyúlik a politikai társadalmon: minden ember részt vesz benne, akár *nusznak* nevezzük, ahogy Arisztotelész, akár *logosznak*, ahogyan a sztoikusok vagy a keresztények. Ezeknek a felfedezéseknek a hatása alatt azonban elkerülheti a figyelmünket az, hogy ez az újonnan jött tisztánlátás a valóság szerkezetével kapcsolatban még nem változtatta meg magát a szerkezetet. A lélek megnyílása valóban egy új korszakot nyitott azzal, hogy a tapasztalatok egységességétől eljutott azok differenciáltságához, a homálytól a tisztánlátásig, de a társadalom igazsága és a lélek igazsága közötti feszültség már e korszak előtt is fennállt, a transzcendencia új fénybe helyezése pedig nyilvánvalóbbá tehette ezt a feszültséget, de nem szüntette meg azt. Az univerzális Isten ideája például a misztikus filozófusok munkáiban került előtérbe a legtisztább formájában, de az idea egy zárt kozmológiai mítosz részeként egyes egyiptomi feliratok tanúsága szerint már Krisztus előtt 3000 környékén megjelent. Miután pedig ez az eszme már ekkor is egy polemikus, kritikus spekuláció részeként jelent meg, amelyben az istenek hierarchiájáról és szerepéről vitatkoztak, minden bizonnyal már ezekben az időkben is fennállt a feszültség a spekulatív gondolkodó igazsága és a mítosz igazsága között.²⁰⁹ Az a sztoikus felfogás, amely szerint az emberek a *logosznak* köszönhetően a kozmopolisz tagjai, nem szünteti meg az ember véges, történeti társadalmakban történő létezését. Ennélfogva meg kell különböztetnünk egymástól a lélek megnyílását mint egy korszakot a tapasztalat differencializálódásában a valóság struktúrájától, amely változatlan marad.

A különbségtételtől fakadóan a lélek differencializált igazsága és a társadalom igazsága nem emelhető ki a történeti valóság keretei közül azzal, hogy megszabadulunk az egyiktől vagy a másiktól. Az emberi lét a természetes társadalmakban ugyanúgy zajlik, mint azelőtt, hogy természetfeletti sorsára irányult volna. A hit nem más, mint várakozás az ember természetfeletti tökéle-

²⁰⁹ William F. Allbright: *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Baltimore, 1946), pp. 132 ff.; Hermann Junker: *Pyramidenzeit: Das Wesen der altägyptischen Religion* (Zurich, 1949), pp. 18 ff.

tességre – de nem maga a tökéletesség. Isten birodalma nem ezen a világon terül el, és a *civitas Dei* képviselője a történelemben, az egyház nem helyettesítheti a világi társadalmat. A korszakok megkülönböztetése nem helyettesítheti a zárt és nyílt társadalom megkülönböztetését (már ha Bergson kifejezéseit akarjuk alkalmazni), hanem a szimbolizmusnak egy olyan zűrzavara, amely a tapasztalatok differencializálásával cseng össze. Innentől fogva mindkét igazság egymás mellett létezik, és a kettő közötti feszültség mindig is a civilizáció struktúrájának része lesz (csak hol jobban, hol kevésbé leszünk tudatában ennek a feszültségnek). Ezt már Platón is belátta: ez nyilvánvalónak tűnik, ha összevetjük az *Allamot* és a *Törvényeket*. Az *Allamban* egy olyan polisz tervét vázolta föl, amely a lélek igazságát testesítené meg a misztikus filozófusok uralma alatt: itt úgy próbálta megszüntetni a feszültséget, hogy a lélek rendjét a társadalom rendjévé tette. A *Törvényekben* a lélek igazságát távolabbra, arra a pontra helyezte, amikor majd megnyilvánul az *Allamban*: a *Törvények* poliszát a kozmosz rendjét tükröző intézmények adták, a lélek igazsága pedig azokon a közvetítőkön keresztül nyilvánult meg, akik dogmaként, készen fogadták el azt. Platón, az *Allam* filozófus-királya a *Törvényekben* már csak egy athéni idegen, aki csak segédkezik azoknak az intézményeknek a felállításában, amelyek csak annyit jelenítenek meg a lélekből, amennyi még összefér a társadalom természetes létezésével.

A keresztény egyházatyák nem rendelkeztek Platón éleslátásával, amikor a történelem ugyanezekkel a problémákkal szembesítette őket. Nyilvánvaló, hogy nem értették meg, hogy bár a kereszténység felválthatja a politeizmust, de nem szünteti meg a világi teológia iránti igényt. Amikor a lélek igazsága győzedelmeskedett, egy olyan vákuum keletkezett, amelyet Platón a polisz és a kozmosz közötti analógiával próbált meg kitölteni. Ugyanez az űr komoly problémákat okozott, mindahányszor a kereszténység feloldotta a zárt közösségek korábbi, élő erőként működő igazságát. Minden ilyen esetben az egyház egy világi uralkodó mellett jelent meg egzisztenciális reprezentánsként, és azzal kellett szembesülnie, hogy valamilyen transzcendentális legitimációt kell adnia a társadalmi rendnek azon túl, hogy az ember természetfeletti végcélját hangoztatja. A bizánci cezaropapizmus kiváló megoldást kínált a problémára: azaz, hogy az egyházat egyre inkább világi intézménnyé formálta. Az ötödik század végén egy ezzel homlokegyenest ellenkező megoldási kísérlet is született: Gelasius leveleiben és traktátusaiban két, egymással egyensúlyban álló hatalomról írt. Ez az egyensúly mindaddig fenn is állt a nyugati világban, míg a kultúra terjeszkedése és megszilárdítása során az egyházi és világi szervezetek érdekei összhangban álltak egymással – de ez csak addig működhetett, míg a civilizáció el nem ért egy bizonyos telítettségi pontot: ekkor a két igazság között fennálló feszültség rögtön érezhetővé vált. Amikor a clunyi reform után az egyház visszatalált a saját spirituális lényegéhez, és megpróbálta elvágni a világi szálatokat, kitört az investitúraharc – másfelől pedig amikor a tizenkettedik században elkezdtek feltűnedezni a gnosztikus szekták, az egyház az inkvizíció

keresztül együttműködött a világi erőkkel az eretnekek üldözésében. Ennek során egyre erősebben a *theologia civilis* területére lépett, ilyenformán pedig elárulta a saját lényegét, azt a feladatát, hogy a *civitas Dei* képviselője legyen a történelemben. A feszültség akkor ért a csúcspontjára, amikor a különféle szakadár egyházak összezsaptak az egzisztenciális reprezentációért folyó harcban: a vákuum itt már vallási polgárháborúk formájában mutatkozott meg.

Hobbes pontosan látta, hogy a közrend fenntartása lehetetlen, hacsak nem rendelkezünk egy kétségbevonhatatlan világi teológiával: a *Leviatán* műve hatatlan érdeme, hogy nyilvánvalóvá tette ezt. Kevésbé volt szerencsés ötlet, amikor azt javasolta, hogy a vákuumot a kereszténységgel kellene kitölteni, és ezt kellene megtenni angol világi teológiának. Azért tarthatta ezt jó ötletnek, mert szerinte a kereszténység (amennyiben megfelelően értelmezik) egybeesik azzal a társadalommal, amelyet a *Leviatán* első két részében felvázolt. Nem fogadta el a lélek és a társadalom igazsága között fennálló feszültséget: úgy vélte, hogy a Szentírás igazsága lényegében egybeesik az általa vallott igazsággal. Ebből kiindulva úgy vélte, hogy a világtörténelmi jelentőségű krízist megoldhatná, ha szakértő tanácsaival egy szuverén munkáját segíthetné: „Mégis kissé reménykedni kezdek, hogy ez az írásom előbb-utóbb valamelyik uralkodó kezébe kerül, aki majd egyedül, tehát érdekelt és rosszindulatú értelmező közreműködése nélkül átgondolja azt (hiszen rövid, s úgy vélem, világos), s aki teljhatalmának gyakorlásával ezeket az elméleti igazságokat művem nyilvános tanításának védelmét nyújtva, hasznos gyakorlatba ülteti át.”²¹⁰ Hobbes Platón szerepében érezte magát: egy olyan királyt keresett, aki elfogadja az új igazságot, és megtanítja az embereket is arra, hogy hogyan kövessék – az oktatás alapvető fontosságú volt a programjában. Nem hagyatkozott volna a kormányzat erőire annak érdekében, hogy letörjék a vallási mozgalmakat: megértette, hogy a közrend csak akkor állhat fenn, ha az emberek szabadon elfogadják, ez pedig csak akkor lehetséges, ha megértik, hogy az örök törvény iránti köteleességüként engedelmisséggel tartoznak a köz reprezentánsának. Ha az emberek nem tudnak e törvényről, a lázadásért járó büntetést „ellenséges aktusnak tekintik, amelyet, ha elég erősnek érzik magukat, ellenséges aktusokkal igyekeznek majd elkerülni”. A szuverén köteletségének tartotta, hogy segítse a tudatlan embereket, és megfelelő információkkal lássa el őket. Ha mindez megtörtént, van rá remény, hogy ezen elvek „az alkotmányt, a külső erőszaktól eltekintve, örökéletűvé teszik”.²¹¹ Ezzel azonban – mármint azzal, hogy az új igazság kihirdetésével próbálja száműzni a történelmi feszültséget – Hobbes gnosztikus szándékai is felszínre kerülnek: az, hogy a történelmet egy örök rendezettségbe fagyasztaná, egybecseng azzal az örökkön fennálló, végső földi paradicsommal, amelyet a gnosztikusok vizionálnak.

²¹⁰ Hobbes, ibid. Xxi. fejezet (Budapest, Magyar Helikon, 1970, p. 311.)

²¹¹ Hobbes, ibid. Xxx. fejezet (Budapest, Magyar Helikon, 1970, pp 284–5.)

A történeti problémák feloldása egy örökké fönálló alkotmány révén csakis akkor lehetséges, ha a problémák forrása, vagyis a lélek igazsága többé nem foglalkoztatná az embert. Hobbes alaposan leegyszerűsítette a politika struktúráját azzal, hogy figyelmen kívül hagyta az antropológiai és a szoteriologikus igazságot, ez pedig érthető is, hiszen ő csak a békére törekedett. Ez érthető vágy abban, aki békére vágyik: a dolgok sokkal egyszerűbbek lennének filozófia és kereszténység nélkül. De hogyan szabadulhatnánk meg tőlük anélkül, hogy egyúttal az emberi természethez tartozó transzcendencia tapasztalatától is megválnánk? Hobbes erre is talált megoldást: továbbgondolta Isten művét, és egy olyan emberképpel dolgozott, amely számára nem adatott meg ez a tapasztalat. Ezen a ponton azonban a gnosztikus álomvilág egy magasabb szintjére lépünk: Hobbesnak ezt a vállalkozását a Nyugat válságának szélesebb kontextusában kell vizsgálnunk, ezt pedig az utolsó előadás keretein belül fogom megtenni.

VI. A modernitás vége

1.

Hobbes a *theologia civilis* hiányában látta a válság forrását a puritán krízis idején. A polgárháborúban részt vevő különböző csoportok olyannyira igyekeztek azon, hogy a közrend a megfelelő transzcendens igazságot tükrözze, hogy mindeközben a társadalom egzisztenciális rendje csaknem a harc áldozata lett. Mindez alkalmat adott arra, hogy újra felismerjék azt, amit Platón már egyszer megfogalmazott: a társadalomnak egy rendezett *kozmonként*, a kozmikus rend mintájára kell működnie, mielőtt megengedhetné magának azt a luxust, hogy a lélek igazságát is reprezentálhassa. A lélek igazságának reprezentációja a kereszténység felfogása szerint az egyház feladata, nem a világi társadalomé. Ha egyházak és szekták sokasága száll harcba egymással a közrend irányításáért, és egyikük sem elég erős ahhoz, hogy abszolút győzelmet arathasson, abból logikusan következik, hogy a köz reprezentánsa egzisztenciális tekintélyénél fogva az összes civakodó irányzatot a társadalmon belüli magántársaságnak fogja tekinteni. Ezt az egzisztenciával kapcsolatos problémát már számos alkalommal érintettem az előadások során: a következőkben áttekintem és összegzem az ezzel kapcsolatos észrevételeimet, mielőtt rátérnék a hobbes-i emberkép ismertetésére és értékelésére. Az itt következő vizsgálódásokat az eddigiekben leszögezett tények ismertetésével kezdem.

A kereszténység ébredésekor vákuum keletkezett a politikai lét isteni jellegetől megfosztott természeti szférájában. A kései Római Birodalom és a korai nyugati politikai egyesülések megalapításakor ez a vákuum még nem okozott komolyabb problémákat, mivel a birodalom mítoszát még nem zavarták meg a nemzeti alapon létrehozott államok, és az egyház volt a legerősebb civilizációs tényező a nyugati társadalom fejlődésében, így a kereszténység még képes volt politikai teológiaként működni. Mihelyst azonban az állam elérte a civilizációs telítettség egy bizonyos pontját, amikor a világi kultúra központjai a bíróságokon és a városokban összpontosultak, amikor a kompetens világi vezetők egyre nagyobb számban bukkantak föl a királyi udvarokban és a városok kormányzatában, világossá vált, hogy a társadalom történeti létezésével kapcsolatos problémákra nem ad választ az, ha csupán a világvégére várakozunk. Az, hogy a gnoszticizmus épp ezen a kritikus ponton bukkant elő, új fényt vet a

nyugati politikai teológia kezdeteire. A keresztény eszkathón immanentizációja lehetővé tette, hogy a társadalmat a maga természetes létében egy olyan jelentőséggel ruházzák föl, amelyet a kereszténység mindeddig megtagadott tőle, a mai totalitarizmus pedig nem más, mint a gnosztikusok politikai teológia iránti törekvésének a végpontja.

A gnosztikusok kísérletezése a politikai teológiával azonban veszélyes játék volt az irányzat keresztény hibrid volta, leginkább pedig keresztény gyökei miatt. Az ezzel járó veszélyek közül az elsőt már a korábbiakban érintettük is: ez nem más, mint annak a veszélye, hogy a gnoszticizmus a folyamat során nem kiegészíti, hanem kiszorítja a lélek igazságát. A gnosztikus mozgalmakat nem elégítette ki az, ha csupán betöltik a politikai teológia által hagyott űrt: a kereszténység eltörlésére törekedtek. A mozgalom korábbi stádiumában a támadásokat még a kereszténység „spiritualizációja” vagy „reformja” néven illették, ám a későbbiekben az eszkathón szélsőségesebb immanentizációjával már nyíltan keresztényellenessé váltak. Ennek következményeképpen mindenütt, ahol a gnosztikus mozgalmak teret kaptak, elpusztították a nyitott lélek igazságát, ezzel pedig a filozófiának és a kereszténységnek köszönhetően felfedezett valóságszelet pusztulását okozták. Ezen a ponton érdemes ismét megemlítenünk, hogy a gnoszticizmus fejlődése nem a pogánysághoz való visszatérést jelentette: a kereszténység előtti kultúrákban az az igazság, amelyet a lélek megnyílása jellemzett, egyszerű tapasztalatok formájában jelent meg, míg a gnoszticizmusban a lélek igazsága nem tér vissza ehhez az egyszerűséghez, hanem már csírájában el van fojtva. Ez az elfojtás az oka annak a sivár kegyetlenségnek, amellyel a totalitáriánus kormányzatok bántak az emberekkel.

A gnoszticizmus erősödésének sajátos elfojtó ereje a nyugati társadalomban a világtörténelem ciklikus változásait sugallja. A részletekből egy hatalmas, világméretű, kultúrákon átívelő civilizációs körforgás képe sejlik föl előttünk. A körforgás tetőpontjának Krisztus eljövetelét tekinthetjük, az ezt megelőző jelentős kultúrák jelentik a felívelést, a modern, gnosztikus társadalmak pedig a hanyatlást képviselik. A kereszténység előtti jelentős kultúrák a tapasztalat zártágától eljutottak odáig, hogy a lelket a transzcendencia érzékszerveként különböztették meg, e fejlődés a Mediterráneum civilizációiban érte el csúcspontját a lehető legnagyobb differenciálódásban a történelemben megnyilatkozó logosz révén. Amennyiben a kereszténység előtti civilizációk az eljövetel maximuma felé mozdultak, a mozgásukat talán nevezhetjük „esetlegesnek”. A modern gnoszticizmus megfordítja a differencializálódás felé mutató tendenciát, és annyiban, amennyiben az elérhető legnagyobb céltól visszahúzódik, „recesszívnek” is nevezhetnénk. Míg a nyugati társadalomnak megvan a maga fejlődési ciklusa, amely növekedésből, virágkorból és hanyatlásból áll, a benne kifejlődő gnoszticizmus miatt egy nagyobb eljöveteli-hanyatlási ciklus hanyatló részének is tekinthetjük.

Ezek az észrevételek a civilizáció jövőbeli fejlődéséről is sokat mondanak. A modern gnoszticizmus még ereje teljében van: a marxizmus például Ázsiában egyre jobban terjed, egyéb változatai pedig – mint amilyen a progresszizmus, a pozitivizmus és a szcientizmus – a „nyugat felé nyitás” politikáját követve, az elmaradott országok fejlődésével újabb és újabb területeket hódítanak meg.

Egyesek véleménye szerint a nyugati társadalom sem fulladt még ki: az „elnyugatosodás” egy mai napig fennálló folyamat, és épp felívelőben van. A folyamat világméretű terjeszkedését látván muszáj kimondanunk a nyilvánvalót: az emberi természet nem változik. A lélek bebörtönzése a modern gnoszticizmusban ugyan elnyomhatja a lélek igazságát, ahogy a filozófiában és kereszténységben magának utat törő igazságot is, de nem ölheti meg a lelket, és nem foszthatja meg a valóság szerkezetéből fakadó transzcendenciájától. Itt vetődhet föl a kérdés: meddig lehet elnyomni a lelket, és mi történik majd, amikor a hosszas elnyomás után bekövetkezik a hosszan késleltetett robbanás? Teljes joggal tesszük föl ezt a jövő dinamikájára vonatkozó kérdést, ugyanis ez egyenesen következik az elmélet módszertanilag helyes alkalmazásából, és a mai civilizáció egy empirikusan megfigyelhető alkotóelemét célozza. Az azonban már nem lenne jogos, ha ennek a kitörésnek a megjelenési módját találgatnánk – csak annyit feltételezhetünk, hogy a gnoszticizmus elleni reakció ugyanúgy világméretű lenne, mint ahogy maga a jelenség is az egész világot érinti. A helyzet túl bonyolult ahhoz, hogy feltételezésekbe bocsátkozhassunk: még a saját nyugati társadalmunkról sem tudunk többet megállapítani, mint hogy a gnoszticizmus, hiába kapott akkora nyilvánosságot, nem uralja az egész világot. A nyugati társadalmak klasszikus, keresztény hagyománya még mindig életben van, és a gnoszticizmussal szembeni spirituális és intellektuális ellenállás igenis észrevehető részét képezi a társadalmunknak, az elmúlt fél évszázad egyik leginkább figyelemreméltó vívmánya pedig éppen az, hogy az emberrel és a társadalommal foglalkozó tudományok újult erőre kaptak – ez a fejlemény pedig, ha valaki visszatekint majd rá a jövőből, korunk egyik legfontosabb fejleményének tűnhet majd. Még ennél is kevesebbet mondhatunk el a gnoszticizmussal szembeszegülő keresztény hagyományról a szovjet birodalomban – az okok ebben az esetben nyilvánvalóak. Semmit nem mondhatunk arról, ahogy a kínai, hindu, iszlám és a primitív kultúrák reagálnak majd a gnoszticizmus további várható terjedésére és pusztítására. Ésszerűen csupán egyetlen tekintetben bocsátkozhatunk találgatásokba: a robbanás időpontját illetően. Az esemény beköszönté az objektívan felfogott időn belül bizonytalan, de a gnoszticizmusban rejlő önmegsemmisítő vonás alapján azt kell mondanunk, hogy ez a robbanás közelebb van hozzánk, mint ahogy ezt a gnoszticizmus jelenlegi ereje alapján gondolnánk. Éppen ez az önmegsemmisítő vonás az, amely a gnoszticizmust mint politikai teológiát különösen veszélyessé teszi.

A gnoszticizmus első fő veszélye a lélek igazságának megsemmisítése volt. A második veszélyforrás szorosan kapcsolódik az elsőhöz: a gnoszticizmus igazságát, ahogy emlékezhetünk rá, a keresztény eszkathón hamis immanenti-zációja szennyezi be. Ez nem csupán az eszkathónt illető elméleti tévedésnek tudható be, amelyet ennek vagy annak a gondolkodónak vagy a különböző filozófiai iskolák számlájára írhatnánk. A gnosztikus gondolkodók, vezetők és a követők is ennek a tévedésnek a nyomán ítélnék meg egy meghatározott társadalmat, valamint annak a rendjét és eszkathónját is. Ha ezek az emberek az elképzeléseiket konkrét társadalmi problémákra próbálják alkalmazni, rosszul értelmezik az immanens valóság szerkezetét. A történelem eszkatologikus ábrázolása végül a valóság hamis képéhez fog vezetni, ezek a hibák pedig gyakorlati következményeket szülnek majd, ha a politikai cselekvés alapjává teszik meg őket. A gnosztikus tévedés éppen az emberiség ősi, bölcs belátását semmíti meg, amely minden létező növekedéséről és hanyatlásáról szól. Ahogy a Koheletben olvashatjuk:

„Mindennek megvan az órája, és minden szándékuk a maga ideje az ég alatt: Van ideje a születésnek és halálnak; ideje az ültetésnek és az ültetvény kiszedésének.”

Ezek után az emberi tudás végességéről a Kohelet azt is állítja, hogy az ember képtelen felmérni, hogy „mindent ő tesz, a maga idejében. Adott ugyan nekik (némi) fogalmat az idő egész folyásáról is,²¹² de anélkül, hogy az ember elejétől végig fel tudná fogni, amit az Isten tesz.” Minden, ami létezik, előbb-utóbb véget is ér, ezt a misztériumot pedig nem tudjuk felfogni. Ez a két tényező az, amely a létet irányítja. A gnosztikus történeti spekuláció azonban nem csupán félredobja ezt a két elvet, hanem éppen az ellenkezőjére fordítja őket. A végső, örök birodalom eszméje egy olyan társadalmat feltételez, amely – bár megszületett – sosem ér véget, a folyamat misztériumát pedig a végcél spekulatív ismeretével próbálja eltüntetni. A gnoszticizmus így valami olyasmit hoz létre, ami ellenkezik a létezés elvével, ezzel pedig – amennyiben ezek az elvek a hívők számára a valóság alapjait adják – egy olyan álmvilágot terem, amely önmagában is egy, a gnosztikus tömegek és képviselőik cselekedeteit és ízlését irányító kiemelkedő fontosságú társadalmi tényező.

A meghatározott elvek alapján létrehozott álmvilág jelensége bővebb magyarázatot igényel: nem létezhetne történelmileg tömeges jelenséggént, ha nem valamilyen alapvető, megélhető ösztönben gyökerezne. A gnoszticizmus egzisztenciaellenes álmvilágát talán úgy tehetjük érthetőbbé, ha egy különösen univerzális emberi tapasztalat szélsőséges megjelenési formájának tekintjük, amelyben a lét borzalma és a létezésből való menekülés vágya fejeződik ki. A problémát pontosabban a következőképpen fogalmazhatjuk meg: egy

²¹² Préd 3.11.

társadalom létezése során a rendjét a létezés transzcendens rendjének részeként fogja föl. A társadalomnak ez az önértelmezése, melynek során a kozmikus rend tükörképét látja a saját rendjében, a társadalmi valóság része. A rendezett társadalom (és a társadalmi önértelmezés) egy hullám a lét folyójában; Aiszkhülosz polisza, amelyet a Diké irányít, egy sziget a démonikus rendezetlenség tengerén, amely a fennmaradásáért küzd. Csak a létező társadalom rendje fogható föl: a létezése önmagában felfoghatatlan. Egy társadalom sikeres artikulációja csak bizonyos kedvező körülmények között történhet meg, de a körülmények változásával – például egy erős, hódító hatalom felbukkanásával – meg is szűnhet. A *fortuna secunda et adversa* kegyetlen, és mosollyal az arcán uralja a létezésnek ezt a síkját. A létezésnek ez a kockázatos volta, az, hogy nem látjuk sem okát, sem értelmét, ez maga a démoni rettenet, amelyet még az erős szívűek is nehezen viselnek – a gyengébbek számára pedig, akik képtelenek anélkül élni, hogy azt higgyék, megérdemlik a létezést, egyenesen elviselhetetlen. Mindezek alapján ésszerűnek tűnik, ha azt feltételezzük, hogy minden fennálló társadalom – ha különböző mértékben is – hajlamos arra, hogy a saját rendje értelmét kiterjessze a fennállása tényére is. Ez különösen jellemző a hosszú és dicsőséges múltta visszatekintő társadalmakra, amelyek a létezésüket a világ rendje részeként magától értetődőnek tekintik. Elképzelhetetlennek tűnik, hogy a társadalom megszűnjön létezni, amikor pedig egy megrázó hatású csapást mérnek rájuk – mint amikor 410-ben elfoglalták Rómát -, jajkiáltás fut végig az *orbis terrarum*-on: „Elérkezett a világ vége!”

Minden társadalom hajlamos a rend jelentését kiterjeszteni a létezésre, de a gnosztikus társadalmakban ez az önértelmezés elvévé vált. Ez az elmozdulás egy hangulattól, a létezést adottnak vevő fáradtságtól egy alapelvig határozza meg az új cselekvésmintát. Az előbbi esetben a valóság struktúrájának figyelmen kívül hagyásáról van szó, egy olyan ellazult állapotról, amely belefeledkezik a lét örömébe, és amelyben a polgárok erkölcei romlásnak indulnak. Az emberek ügyet sem vetnek a nyilvánvaló fenyegetésre, félvállról veszik a dolgokat: ez a hangulat a régi, széthullásnak indult társadalmakra jellemző, amelyek a továbbiakban már nem is harcolnának a fennmaradásért. Az utóbb említett eset – a gnosztikusok esete – pszichológiailag tökéletesen más helyzetet takar. A gnoszticizmusban elvi ügy a valóság figyelmen kívül hagyása: ebben az esetben inkább azt mondhatnánk, hogy a gnosztikusok hajlamosak tartani a létezéssel járó kockázattól, még akkor is, ha ebben az álmvilágban senki sem ismeri el ezt a problémát. Az álmvilágban nem gyengül a felelősségtudat, mint az előbb vázolt esetben, és a világ lakói mindig készen állnak arra, hogy hősiiesen felvegyék a harcot, ha valamilyen veszély fenyegetné őket. A valósággal ápolt viszony energetikus és aktív, de sem a valóságot, sem a valóságban végrehajtott cselekvéseket nem helyezik fókuszba: a gnosztikus álm elhomályosítja a látást. Ennek a következményeképpen jön létre az az igencsak összetett pneumopatologikus tudatállapot, amelyet Hooker puritánábrázolásában olvashattunk.

A jelenség kortárs változatainak tanulmányozása azonban bonyolultabb feladat, mint amire Hooker vállalkozott a maga idejében. A tizenhatodik században az álomvilágot és a valódi világot terminológiaiilag még szétválasztotta a két világ keresztény szimbólumrendszere. A kór – és annak is egy speciális változata – világosan felismerhető abból, hogy a beteg élesen tudatában volt annak, hogy az új világ nem azonos azzal a világgal, amelyben a valóságban él. Az álomvilág radikális immanenzitizációjával az álomvilág terminológiai szempontból is összekeveredett a valósággal; az a megszállottság, amely álomképekre cserélte volna a valódi világot, már csak egyetlen világot érintett, amelyben az álmodók a valóság szótárát alkalmazzák, de a szavak jelentései megváltoznak – mintha az álom lenne a valóság.

A legkönnyebben egy példán keresztül érzékeltethetjük a problémát. A klasszikus és keresztény etikában az első erkölcsi erény a *sophia* vagy *prudentia*, mivel a valóság szerkezetének ismerete nélkül (és ide értjük a *conditio humana*-t is) az erkölcsi cselekvés lehetetlenné válik. Ha nem ismerjük az okokat és a célokat, nem cselekedhetünk erkölcsösen. A gnosztikus álomvilágban azonban a valóság figyelmen kívül hagyása az első számú elv, ennek következményeképpen pedig azok a tettek, amelyeket a valódi világban tényleges következményeik miatt erkölcsi szempontból örütségnek neveznénk, az álomvilágban erkölcsösnek számítanak, miután az általuk elérni kívánt eredmény pozitívnak tűnik. A szándékolt és a valódi következmény közötti szakadék nem csupán abból a gnosztikus erkölcselenségből fakad; hogy figyelmen kívül hagyják a valóság szerkezetét, hanem abból is, hogy egy másik személy vagy társadalom nem úgy viselkedik, ahogy az álomvilág ok-okozati összefüggéseinek megfelelően kellene neki. Az erkölcsi örület erkölcsként történő felfogását, illetve a *sophia* és *prudentia* erényeinek erkölcselenséggé történő beállítást igen nehéz átlátnunk – és ebben az álmodók sincsenek a segítségünkre, amikor a kritikai vizsgálódást erkölcselen törekvésnek bélyegzik. Ami azt illeti, gyakorlatilag minden nagy politikai gondolkodót, akinek sikerült megpillantania a valóság szerkezetét (Machiavellitől napjainkig) a gnosztikusok erkölcselennek bélyegezték (nem is beszélve a liberálisok által olyannyira kedvelt szórakozásról, amely abból áll, hogy Platón és Arisztotelészt fasizstának bélyegzik). A teoretikus feszültséget tehát tovább súlyosbítják a személyes problémák is. Kétségtelen, hogy a kritikai politikatudomány elleni szűnni nem akaró gnosztikus sértegetéshadjárat komoly hatással volt a kortárs politikai közbeszéd színvonalára is.

Az álom és a valóság elvszerű összemosása olyan következményeket vont maga után, amelyek bár különösnek tűnnek, de meglepőnek korántsem nevezhetők. A történelmi ok-okozati viszonyok kritikai vizsgálatát gyakorlatilag betiltották, ennek megfelelően pedig a politikai célok és eszközök racionális koordinációja is lehetetlenné vált. A gnosztikus társadalmak és vezetők fejlődésük során felismerik ugyan a létüket fenyegető veszélyeket, de ezek a megfigyelések nem vezetnek megfelelő reakciókhoz a valódi világban. A kihívásokra

az álomvilág mágiájával válaszolnak: elítélik, erkölcselennek bélyegzik az őket fenyegető veszélyt, szándéknyilatkozatokat tesznek, határozatokat hoznak, az emberiség támogatását kérik, agresszornak bélyegzik az ellenfeleiket, tiltakoznak a háború ellen, a világbéke és az egységes világkormányzat mellett kampányolnak stb. Az az intellektuális és erkölcsi romlottság, amely ezekben az intézkedésekben mutatkozik meg, egy különös, kísérteties örültekháza légkörével tölti meg a társadalmat – ahogyan azt most, a Nyugat válsága idején magunk is megtapasztalhatjuk.

A kortárs politikai gyakorlatban megnyilvánuló gnosztikus örület alapsabb tanulmányozása túllépne ezeknek az előadásoknak a keretein. Elemzésemnek arra a tünetre kell összpontosítania, amely a leginkább jellemzi a gnosztikus politika önmegsemmisítő vonását: a szenvedélyes békeszeretetre. Egy olyan korban, amelyben a háború béke, a béke pedig háború, talán nem árt, ha néhány definícióval tisztázzuk a helyzetet. A béke ezek szerint a társadalmi kapcsolatoknak egy olyan időszakos rendjét jelenti, amelyben a fennálló erők között egyensúly uralkodik. Az egyensúly több oknál fogva is felborulhat: felboríthatja a népességnövekedés egy adott területen, illetve a népesség csökkenése valahol másutt, de az olyan technológiai újdonságok is, amelyek több hasznot hajtanak a nyersanyagban gazdag országoknak, mint másoknak; de ilyesminek számíthat a kereskedelmi útvonalak átrendezése és még egy sor egyéb tényező is. A háborúban erőszakot alkalmaznak a kiegyensúlyozott rend visszaállításának céljából, ezt pedig vagy a szemben álló egzisztenciális erő leverésével, vagy pedig a társadalmi viszonyok átrendezésével próbálják elérni úgy, hogy megfelelő módon fejezzék ki az egzisztenciális erők viszonylagos erejét. A politika különféle diplomáciai eszközökkel vagy egy megfelelő elrettentő erő felmutatásával az erőegyensúly helyreállításán, illetve a rend újraképzésén fáradozik. Az előbbi definíciókat természetesen nem kell kinyilatkoztatásnak tekintenünk a háború, a béke és a politika ügyében; csupán azt a szabályrendszert próbáltam megvilágítani általuk, amelynek keretein belül a most következő problémát vizsgálom majd.

A gnosztikus politika abban az értelemben önmegsemmisítő, hogy a béke érdekében tett lépései csak növelik a háború esélyét – ennek a folyamatnak a működéséről már szót ejtettem az álomvilág mágikus eljárásainak ismertetésekor. Ha az egyensúly kezdődő zavara nem találkozik a megfelelő politikai reakcióval a valódi világban, csak varázsigéket szórnak rá válaszul, olyan méreteket ölthet, hogy a háború elkerülhetlenné válik. Mindezt kiválóan mutatja a nemzetiszocialista mozgalom előretörése Németországban, majd Európában: a folyamatot a gnosztikus jajveszékelés kórusa kísérte, amelyben azon szörnyülködtek, hogy ezek a barbár és reakciós tettek visszataszítóak egy haladó világban – de egy ujjukat sem mozdították volna meg annak érdekében, hogy minimális politikai erőfeszítéssel még idejében megfékezzék a mozgalom növekedését. A második világháború előtörténete felveti a kérdést, hogy a gnosztikus álom vajon nem fertőzte-e meg már olyan mértékben a nyugati tár-

sadalmakat, hogy a racionális politikát is ellehetetlenítse, és vajon nem csak a háború maradt-e az egyetlen megoldás a fennálló erők közötti zavarok rendezésére.

A háborúban és a háború után történtek sajnálatos módon nem csillapítják, inkább erősítik ezt a félelmet. Ha lehet egyáltalán célja a háborúnak, akkor annak az erőegyensúly helyreállításának kell lennie, nem pedig a zavar fokozásának. Ha van értelme a háborúnak, akkor az az, hogy megszabaduljunk az egyensúlyvesztést okozó erőttől, nem pedig az, hogy megsemmisítsük az erőt, ezzel egy hatalmi vákuumot hozva létre, amely ismét egyensúlyvesztést okoz. A gnosztikus politikusok ehelyett hagyták, hogy az orosz hadsereg eljusson az Elbához, átengedték Kínát a kommunistáknak, demilitarizálták Németországot és Japánt, mindeközben pedig a saját hadseregünket is leszerelték. Jól ismerjük a tényeket, de az talán elkerülte a figyelmünket, hogy az emberiség történetében mindeddig nem akadt példa arra, hogy egy világhatalom arra használja föl a győzelmét, hogy hatalmi vákuumot hozzon létre, amely még csak nem is szolgál a javára. Ahogy korábban, most is szükséges megjegyeznünk, hogy egy ilyen horderejű jelenséget nem írhatunk a tudatlanság és az ostobaság számlájára. Ezeket az intézkedéseket szándékosan, a gnosztikus álom emberképére alapozva hozták meg, abban a hitben, hogy az emberiség a béke és a rendezett világ felé tart, egy nemzeteken átívelő, absztrakt rendre való várákozásban, amely köszönő viszonyban sincs a valóban létező erők struktúrájával. Az a meggyőződés áll mögöttük, hogy a háborút a hadseregek okozzák, nem pedig azok az erők és együttállások, amelyek miatt azok egyáltalán létrejöttek és mozgásba lendültek – és így tovább. Az előbbiekben felsorolt lépések – valamint azok az álomvilágból eredő meggyőződések, amelyekre alapulnak – azt sejtetik, hogy a valósággal való kapcsolat komolyan sérült, az az örület pedig, amely az álomvilágot fogadtatja el igaziként az emberekkel, meglehetősen sikerrel működik.

Mindezen felül érdemes megjegyeznünk azt is, hogy a saját kárára hatalmi vákuumot létrehozó nagyhatalom egyedülálló jelensége mellett itt még egy, korábban sosem látott jelenséggel találkozunk: egy olyan, fegyverekkel kivívott háborús győzelemmel, amelyet nem követek békeszerződések. Ezt a meglehetősen nyugtalanító jelenséget megint csak nehéz lenne a megoldandó problémák összetettségével magyarázni: ebben ismét a gnosztikus álomvilág örülete nyilvánul meg, amely arra készíti a gnosztikus társadalmakat, hogy figyelmen kívül hagyják a valóság szerkezetét. Nem lehet béke: az álmodat nem lehet átvinni a valóságra, a valóság pedig még nem oszlatta szét az álmokat. Természetesen senki nem jósolhatja meg, hogy az erőszaknak milyen lidérces tombolása szükséges ahhoz, hogy kitörölje az álmodat a nyugati társadalom szeméből, azt meg még kevésbé tudjuk, hogy hogyan fog kinézni a világ *au bout de la nuit*.

A gnosztikus politika tehát önmegsemmisítő abban a tekintetben, hogy a valóság szerkezetének figyelmen kívül hagyása folyamatos háborúskodáshoz vezet. A háborúknak ez a láncolata csak kétféle eredményre vezethet: vagy po-

koli pusztítás fog tombolni a földön, az ezzel együtt járó társadalmi változásokat pedig jelenleg még képtelenek vagyunk belátni, vagy pedig néhány generáció múlva az emberek elhagyják az álomvilágot, még mielőtt a legrosszab be következhetne. Erre utaltunk korábban azzal, hogy a gnosztikus álomnak hamarabb vége szakadhat, mint ahogy azt bárki feltételezné.

3.

A gnoszticizmusban, valamint a nyugati társadalom politikai teológiájában rejlő veszélyek felsorolása valószínűleg némileg aggasztóan hat. Az előző eszmefuttatás teljes egészében csak a gnoszticizmus progresszív és idealista – a nyugati demokráciákban leginkább elterjedt – változataira érvényes, de nem illik azokra az aktivistákra alapuló változatokra, amelyek a totalitáriánus birodalmakban terjedtek el. Bármekkora felelősség is terheli a jelenlegi helyzetért a progresszivistákat és az idealistákat, a legégetőbb problémát a jelek szerint az aktivisták okozzák. A két veszély közötti szoros összefüggéseket tisztáznunk kell, annál is inkább, mert a gnoszticizmus ezen két változatának követői világméretű harcban állnak egymással. A kérdés vizsgálatához egy híres liberális értelmiséginek a kommunizmus problémáira vonatkozó gondolataival láthatnánk hozzá.

„Leninnek bizonyára igaza volt, mikor végső soron arra törekedett, hogy a földön hozza létre a maga mennyországát, és parancsolatait az egyetemes emberiség belsejébe vesse. Akkor is igaza volt, amikor felismerte, hogy a békét megelőzően háborúra van szükség, és hiábavaló arra törekednie, hogy a generációk során át követett hagyományokat egy csapásra megváltoztassa.”²¹³

„A természetfeletti vallások hagyományteremtő ereje elszállt: a tudományos kutatás Descartes utáni előretörése végzetes csapást mért a tekintélyére. Igen nehéz látnunk, hogy milyen más alapot találhatna magának az újjáépítendő civilizációs hagyomány, mint az orosz forradalom alapjául szolgáló eszméket. A természetfeletti alapokat kivéve a forradalom alapjául szolgáló eszmék pontosan megfelelnek annak a szellemi környezetnek, mint amelyben a kereszténység a Nyugat hivatalos vallásává vált.”²¹⁴

„Bizonyos értelemben igaz, hogy az orosz elvek mélyebbre hatóbbak, mint a kereszténység, mivel a tömegek megváltását még az ember életében keresi, ennek megfelelően pedig az általunk is ismert világ átalakítására törekszik.”²¹⁵

Kevés olyan gondolat van, amely többet árulna el a mai liberális értelmiség vergődéséről: a filozófia és a kereszténység egyaránt kívül esnek a tapasztala-

²¹³ Harold J. Laski: *Faith, Reason and Civilization: An Essay in Historical Analysis* (New York, Viking Press, 1944), p. 184.

²¹⁴ Ibid., p. 51.

²¹⁵ Ibid., p. 143.

latuk határain. A tudomány – amellyel, hogy uralhatjuk vele a természetet – valami olyasmi, ami kellően kifinomulttá teszi az embert ahhoz, hogy ne higgyen Istenben. A mennyországot a földön kell megteremtenünk. Az önmegváltás – a gnoszticizmusnak az a tragédiája, amit Nietzsche olyan tökéletesen megtapasztalt, hogy ez a tapasztalat összezúzta a lelkét – az életnek egy olyan kiteljesedése, amely mindenki számára megadatott: mindenki a saját képességeihez mérten építi a társadalmat, ezért cserébe pedig hetente megkapja a fizetését. Az emberi lét egyetlen problémája az, hogy folyamatosan elégedetté kell tenni a tömegeket. A politikai elemzők megjósolhatják, hogy ki kerül ki győztesen a harcból, így az okos értelmiségi még időben felkészülhet rá, hogy a kommunista birodalom udvari teológusa legyen. Ha pedig elég okos az ember, akkor követi ezeket a főpapokat, és ő is meglovagolja a jövőt ostromló hullámokat – manapság ezek olyan hétköznapi esetek, hogy kár is több szót vesztegetnünk rájuk. Azokról a nyughatatlan, ügybuzgó, pitiáner alakokról van itt szó, akik nem bírnak magukkal, és mindenáron közéleti szerepre törekednek, hogy az emberiség tanítóivá válhassanak, akik jóhiszeműen sutba vágják a meggyőződéseiket, és minden lelkiismeretfurdalás nélkül olyan problémákkal kapcsolatban nyilvánítják ki a véleményüket, amelyekről fogalmuk sincs. Nem is tagadhatjuk le a liberalizmusból a kommunizmusba tartó átmenet immanens összefüggését és őszinteségét: ha a liberalizmust az ember és a társadalom immanens megváltásaként fogjuk föl, a kommunizmus csupán ennek a felfogásnak a legradikálisabb megjelenési formája. Ezt az evolúciós folyamatot John Stuart Mill már előrevetítette, amikor kifejtette, hogy a kommunizmus beköszöntével jön majd el az emberiség fénykora.

Szakszerűbb kifejezésekkel a problémát a következőképpen fejthetnénk ki: az immanenzizációnak három lehetséges változatát ismerjük, a teleologikust, az axiológikust és az aktivistát. Itt nem csupán három, egymással párhuzamos verzióról beszélünk: a változatok dinamikus kapcsolatban állnak egymással. A progresszivist és utópikus variánsok a gnosztikus mozgalom minden újabb hullámában egy politikai jobbszárnyat alkotnak: elegendő teret hagynak a tökéletesség felé történő lassú fejlődésnek, és kiegyeznek a kitűzött cél és az elért állapot közötti feszültségben. Mindeközben az aktivisták megalakítják a politikai baloldalt, és erőszakkal próbálják megteremteni a tökéletes világot. Azt, hogy a hívek melyik oldalhoz húznak majd inkább, részben az olyan személyes tulajdonságok határozzák meg, mint a lelkesedés, a temperamentum és a következetesség, részben – és nagyobb részben – pedig az ahhoz a civilizációs környezethez való viszonyukon múlik, amelyben a gnosztikus forradalom végbemegy. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a nyugati társadalom nem mindenestül modern: a modernitás a klasszikus-keresztény hagyomány ellenében, ezen a társadalmon belül jelent meg, és belőle nőtte ki magát. Ha semmi más nem létezne a nyugati társadalomban, csak a gnoszticizmus, a mozgalom balra tolódása elkerülhetetlen lenne, mivel ezt diktálja az immanenzizáció logikája, és így már rég felszámolta volna önmagát. A múlt nagy

nyugati forradalmi – a forradalom logikájának megfelelő baloldali kitérő után – végül a kor társadalmi erőinek, gazdasági érdekeinek és kulturális hagyományainak megfelelő rendben állapodtak meg. Lehetséges, hogy emögött az a meggyőződés vagy remény állt, hogy a múlt „részleges” forradalmi után kitérő majd a „radikális” forradalom, a végső birodalom megalapítása pedig a nyugati hagyományok romba döntése után épülhet fel – most, hogy a tömegek már vérre szomjaznak.²¹⁶

A gnoszticizmus dinamikája tehát két irányvonal mentén mozog. A történeti szálon a gnoszticizmus az érett középkor részleges immanenzizációjától a jelen radikális immanenzizációja felé halad, a forradalmak hullámaint követve pedig hol jobbra, hol balra leng ki. Az az elképzelés azonban, amely szerint ez a két dinamikus mozgás valamely belső logikát követve találkozik, eszerint a nyugati társadalom megérett a kommunizmusra, és a nyugati történelmet a modernitás logikája uralja, és semmi más, nem egyéb, mint a gnosztikus propaganda egy különösen arcátlan, veszélyes és ostoba példája, amelynek semmi köze nincs a politikatudományhoz. Számos olyan tényt állíthatunk szembe ezzel az állítással, amelyekről napjaink közbeszédje szívesen elfeledkezik a liberális klisék hangoztatásának közepette: először is, a kommunista mozgalom a nyugati társadalomban sehol sem lenne, ha nem támogatná a szovjet kormányzat. Az egyetlen olyan gnosztikus aktivista mozgalom, amely egy nemzetben belül említésre méltó sikereket volt képes elérni, a nemzetiszocialista mozgalom volt, az efféle sikerek öngyilkos jellegét pedig mi sem mutatja jobban, mint a rezsim visszataszító romlottsága (míg fennállt) és a porig bombázott német városok. Másodszor: a nyugat válsága a szovjet fenyegetés korában a korábban leírt hatalmi vákuumnak köszönhető, nem pedig a kommunistáknak. A hatalmi vákuumot a modern demokratikus kormányok önként és dalolva, egy hadisiker mámorában hozták létre, minden külső nyomás nélkül. Harmadjára: a szovjet birodalom európai terjeszkedésének semmi köze a kommunizmushoz. A szovjetek jelenlegi expanziója a keleti blokkban az orosz uralom alatt álló szláv birodalom elképzelésére vezethető vissza – például ennek a megteremtését javasolta Bakunyin is I. Miklósnak. Nagyon valószínű, hogy egy olyan orosz irányítás alatt álló birodalom, amely nem a kommunizmus elveit vallja, ugyanott terülne el, ahol most a Szovjetunió – és nagyobb veszélyt is jelentene a világra, mert egységesebb erőt tudna felmutatni. Negyedszer: a szovjetek, bár egyáltalán nem lebecsülendő az erejük, nyers erőben nem kelhetnek versenyre a nyugattal. A statisztikák szerint a nyugati államok sokkal jelentősebb emberi és természeti erőforrással, valamint jobb ipari potenciállal rendelkeznek, mint amit a szovjetek valaha is képesek lehetnének felmutatni –

²¹⁶ A „részleges” és „radikális” forradalmak elméletét Karl Marx fogalmazta meg első ízben: Karl Marx: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung (1843), Vol. I.: *Gesamtausgabe*, p. 617.

nem is beszélve arról a háttérben álló erőről, amit mi képviselünk. A veszély a nemzeti partikularizmusból és a bénító intellektuális és erkölcsi káoszról ered.

A kommunista fenyegetés problémája tehát a Nyugat bénultságából és a gnosztikus álom önmégsemmisítő politikája miatt állt elő. A korábbiakban idézett gondolatok jól mutatják a probléma forrását. A jobb- és a baloldal közötti mozgás az álomvilág természetéhez tartozik; ennyiben a kommunizmus csak az immanenzizáció radikálisabb és konzisztensebb formájának tekinthető, mint a progresszivizmus vagy az utópizmus, amely mellett áll a *logique de coeur*. A nyugati gnosztikus társadalmak azért bénultak le intellektuálisan és érzelmileg is, mert a baloldali gnoszticizmus alapvető kritikáját lehetetlen megfogalmazni anélkül, hogy eközben ne semmisítenénk meg a jobboldali gnoszticizmust is. Az ehhez hasonló jelentős intellektuális és gyakorlati forradalmak azonban nem mennek végbe egy nap alatt: legalább egy generációs váltás szükséges ahhoz, hogy ez megtörténhessen. Nem tehetünk mást: meg kell elégednünk azzal, hogy megfogalmazzuk a problémát. A látens kommunista fenyegetéssel még a lehető legkedvezőbb körülmények között is számolnunk kell mindaddig, míg a nyugati társadalmak közbeszédét gnosztikus klisék uralják. Másképpen fogalmazva: mindaddig, míg a valóság struktúrájának felismerését, a *sophia* és a *prudencia* erényeinek gyakorlását, az intellektus fejelemzését és a teoretikus kultúra, valamint a lélek életének fejlesztését a közbeszéd „reakciónak” bélyegzi, miközben ügyet sem vet a valóság szerkezetére, figyelmen kívül hagyja a tényeket, meghamisítja a történelmet, felelőtlen kijelentéseket tesz, filozofikusan műveletlen, spirituálisan egysíkú és az agnosztikus okoskodást állítja be az ember sikerhez vezető útjának. Röviden szólva: mindaddig, míg a civilizáció reakciónak számít, az erkölcsi örület pedig haladásnak, nincs remény a változásra.

4.

A gnoszticizmus szerepét a nyugati társadalmak politikai teológiájaként, a lélek igazságának megsemmisítésében játszott szerepét és a létezés problémájával kapcsolatos vakságát már kellő mértékben megtárgyaltam ahhoz, hogy rávilágítsak a probléma fontosságára. Ezek után visszatérhetünk arra a gondolkodóra, aki felismerte, milyen természetű kérdéssről van szó, a problémát pedig a saját reprezentációelméletével kísérelte meg feloldani. A tizenhetedik században úgy tűnt, hogy gnosztikus forradalmárok törnek az angol társadalom létére – hasonlóan ahhoz a veszélyhez, amely ma a nyugati világot fenyegeti. Hobbes egy olyan politikai teológia létrehozásával próbálta megoldani a problémát, amely a társadalmat ugyanúgy rendezné be a maga egzisztenciális létében, mint ahogyan az általa reprezentált igazság épül föl – emellett az igazság mellett pedig nem lett volna helye másnak. Hobbes ötlete annyiban igen csak ésszerű volt, hogy minden súlyt a gnosztikusok által olyannyira elhanya-

golt egzisztenciára helyezett volna. Az elképzelés gyakorlati értéke azonban azon áll vagy bukik, hogy megfelelkezhetünk-e arról a transzcendens igazságról, amelyet az emberiség a társadalomban próbált megjeleníteni, illetve megfelelkezhetünk-e a kereszténység és a filozófia által nyújtott tapasztalatokról. A gnosztikusokkal szemben, akik csak akkor fogadták el a társadalom létét, ha az egy bizonyos igazságot testesített meg, Hobbes azt vallotta, hogy bármilyen rend megteszi, ha alkalmas arra, hogy megőrizze a társadalom létét. Annak érdekében, hogy tarthatóvá tegye álláspontját, egy új emberképet kellett alkotnia: az emberi létnek már önmagában is a kiteljesedés örömét kellett hordoznia, a halál utáni lét értelmét pedig semmisnek kellett tekintenie. Hobbes úgy vette föl a harcot az eszkathón gnosztikus immanenzizációjával, amely magát a létezés sodorta veszélybe, hogy radikálisan immanenzizálta azt a létet, amely viszont tagadta az eszkathont.

Ez a törekvés ambivalens eredményeket hozott: annak érdekében, hogy tartható legyen az egyházakkal és szektákkal szemben elfoglalt álláspontja, Hobbesnak tagadnia kellett, hogy fanatizmusukat (bármilyen rossz irányba mutat is) alapvetően az igazság iránti vágy táplálja. A gnosztikusok törekvéseit az immanens egzisztencia értelmében úgy kellett értelmezni, mint a hatalomvágy zabolátlan tombolását, vallási meggyőződésükről pedig ki kellett mutatni, hogy ezzel csak a vágyat leplezik. Hobbes elemzéséből kiderül, hogy ő volt minden idők legnagyobb pszichológusa: a hitbuzgalom és a reformokat követelő idealizmus álcája mögött megbúvó *libido dominandi* leleplezése manapság ugyanolyan erővel hat, mint amikor írta. Ennek a bámulatra méltó pszichológiai teljesítménynek azonban meg kellett fizetni az árát. Hobbes jól látta a puritán gnosztikusok vallásosságában megbúvó romlottságot, de úgy gondolta, hogy nem a szenvedély rontja meg a lélek életét, hanem a lélek életét látta egyfajta szélsőséges egzisztenciális szenvedélyként. Ennélfogva nem volt képes egy olyan nézőpontból szemlélni és magyarázni az emberi természetet, amelyből a lehető legélesebben megláthatta volna a transzcendencia tapasztalatát, így azt sem vette észre, hogy a szenvedély, legfőképpen pedig az alapvető szenvedély, a *superbia* rejtje magában az emberi természettől való eltávolodás legnagyobb veszélyét. Hobbes ezzel éppen ellentétes következtetésre jutott: a szenvedély életét tette meg az ember természetének, így pedig a spirituális élet nála a *superbia* szélsőséges megnyilvánulását jelentette.

Az elmélet szerint az emberi természetet az ember szenvedélyein keresztül kell tanulmányoznunk, az pedig, hogy ezek a szenvedélyek mi felé irányulnak, a vizsgálat szempontjából érdektelen.²¹⁷ Ez a hozzáállás homlokegyenest ellenkezik a klasszikus és keresztény erkölcsfilozófiával. Az arisztotelészi etika a cselekvések céljával veszi kezdetét, és az emberi élet rendjét a legfőbb cél, a *summum bonum* viszonylatában vizsgálja, Hobbes azonban azt állítja, hogy

²¹⁷ Thomas Hobbes: *Leviathan* (Blackwell ed.), Bevezetés, p. 6.

nincs semmiféle „*summum bonum*”, akármit is állítanak „a régi erkölcsfilozófusok könyveikben”.²¹⁸ A *summum bonum*-mal együtt azonban az emberi élet rendjének forrása is eltűnik, sőt, a társadalom rendje is szertefoszlik: a társaság életének rendje ugyanis az arisztotelészi és keresztény értelemben vett *homo-nóiából*, vagyis a közös *nous*-ban való részesedésből fakad. Hobbesnak egy olyan társadalmi rend megteremtésével kellett tehát megküzdenie, amely mögött nem áll a résztvevőknek semmiféle közös törekvése, hanem minden egyes tagját csupán a saját egyéni szenvedélyei mozgatják.

Hobbes eljárásának részleteit mind jól ismerjük, így elég, ha csak a főbb pontokat idézem föl ismét. Az ember boldogsága Hobbes számára a vágy egyik tárgytól a másikig történő szüntelen vándorlását jelenti. A vágy tárgya „nem az egyszeri és pillanatnyi élvezet, hanem a jövőbeli vágyakhoz vezető út biztosítása”.²¹⁹ „Ezért az egész emberiség általános törekvéseinek elsősorban az újabb és újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágyat tartom, amelynek csak a halál vet véget.”²²⁰ Az emberek sokasága még nem alkot közösséget, csupán egymással versengő, hataloméhes egyéneket érthetünk alatta. A hatalomvágyat csak fokozza, ha valaki szerényebb igényekkel lép föl, de az is csak növeli, ha valaki kielégíti a többiek kisemmizésére irányuló vágyát.²²¹ „E versenynek nincs más célja, nincs más jutalma, csak az, hogy valaki az első lesz. E versenyben folytonosan nyomulni gyötrelmes. Folytonosan nyomulni közel áll a boldogsághoz. Kiszállni egy a halállal.”²²² „A szenvedély legmagasabb foka a büszkeség.”²²³ A büszkeség számos formát ölthet, amelyek közül a politikával kapcsolatban Hobbes számára az tűnt a legfontosabbnak, amikor valaki az isteni sugallat birtokosának szerepében tetszeleg, vagy pedig az, amikor úgy hiszi, hogy az univerzális igazság birtokosa. Az efféle büszkeség nem más, mint maga az örület.²²⁴ „Mert ha a Bedlamben valaki józanul társalogva első-rakoztat minket, majd ha búcsúzáskor megkérdezzük tőle, hogy egy más alkalommal mivel viszonzozhatnánk előzékenységét, azt feleli, hogy ő az Atyaúrsten, akkor szerintem nem kell semmiféle további rendkívüli cselekedetre várnunk, hogy örültségét bizonyítottnak tekintsük.”²²⁵ Ha pedig ez az örület erőszakba vált, az örültek pedig másokra is megpróbálják ráerőltetni, az „felbolydult és fellázadt nemzethez”²²⁶ fog vezetni.

²¹⁸ Ibid., Xi. fejezet, p. 63. (Magyar Helikon, Budapest, 1970, p. 85.)

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid., p. 64. (Magyar Helikon, Budapest, 1970, p. 85.)

²²¹ Ibid., Xiii. fejezet, p. 81.

²²² Thomas Hobbes: *The Elements of Law, Natural and Politic*. Ed. Ferdinand Tönnies (Cambridge, 1928), I. Rész, ix. Fejezet, 21. Bekezdés.

²²³ Thomas Hobbes: *Leviathan*, Viii. fejezet, p. 46.

²²⁴ Ibid., pp. 46-47.

²²⁵ Ibid., pp. 47-48. (Magyar Helikon, Budapest, 1970, p. 65.)

²²⁶ Ibid., p. 47. (Magyar Helikon, Budapest, 1970, p. 65.)

Mivel Hobbes nem ismerte föl, hogy mi áll a lélek rendje mögött, úgy vélte, hogy ezt a küldetéstudatot csak egyvalami írhatja fölül: csak egy dolog létezik, amely még a prófétaszereppel járó büszkeséget is legyőzheti, ez pedig a halálfélelem. A halál a legfőbb rossz, ha pedig az életet nem élhetjük úgy, hogy a lélek a *summum bonum* felé irányuljon, csak a *summum malum*-tól²²⁷ való félelem kényszerítheti ki a rendet. A kölcsönös félelem szüli meg a hajlandóságot arra, hogy az emberek egy szerződéssel alávegyék magukat a kormányzatnak. Amikor a szerződő felek megegyeznek abban, hogy kormányozzák őket, „minden hatalmat és erőt egyetlen személyre vagy egyetlen olyan gyülekezetre ruháznak át, amely akarataikat szótöbbséggel egyetlen akarattá alakíthatja át”.²²⁸

Hobbes éleselméjűsége leginkább abban mutatkozik meg, ahogy a szerződésszimbolikával bánt. A szerződéselméletek meglehetősen elterjedtek voltak a tizenhetedik században – de a lényeg nem is a szimbólum alkalmazásában rejlik. Az, hogy az emberek egy államot alkotnak egy szuverén uralma alatt, jogi aktusként is megjelenhet, de alapvetően a szerződő felek pszichológiai változásairól van szó. A politikai társadalmak születéséről szóló hobbes-i felfogás igencsak hasonlít Fortescue elméletéhez, amelyben egy új *corpus mysticum* születik az emberek erupciójának köszönhetően. Az egybegyűltek nem egy olyan kormányt hoznak létre, amely egyénenként képviselné őket: a szerződés értelmében megszűnnek önálló személyeknek lenni, és az erőiket a nemzet tagjaiként az állam és az állam képviselője, a szuverén felé csatornázzák.

Ennek az elméletnek a felállításához Hobbesnak pontosabban is meg kellett határoznia, hogy mit ért a „személy” fogalma alatt. „A person, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words and actions of another man, or of any other thing.” („Személynek nevezzük azt, akinek szavait és cselekedeteit vagy sajátjának tekintjük, vagy pedig olyan szavaknak és cselekedeteknek, amelyek ténylegesen vagy képzeltből valaki vagy valami másnak tulajdonított szavakat és cselekedeteket képviselnek.”) Amikor önmagát képviseli, természetes személyről beszélünk, amikor pedig valaki vagy valami más, mesterséges személyről. A „személy” ezen jelentése a latin *persona* vagy a görög *prosopon* eredeti jelentésére utal vissza: az arcra, a külsőleges megjelenésre, arra a maszkra, amelyet a színészek hordanak a színpadon. „Tehát a személy mind a színpadon, mind pedig a mindennapi érintkezésben annyi, mint szereplő, megszemélyesíteni meg azt jelenti, hogy önmagunk vagy valaki más szerepében vagy képviselőjében lépünk fel.”²²⁹

²²⁷ Thomas Hobbes: *De homine*, chap. Xi., art. 6; *De cive*, chap. I., art. 7. A halálfélelemről és a *summum malum* kérdéséről bővebben lásd: Leo Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1934).

²²⁸ Thomas Hobbes: *Leviathan*, Xvii. fejezeti, p. 112. (Magyar Helikon, Budapest, 1970, p. 148.)

²²⁹ Ibid., Xvi. fejezet, pp. 105 ff. (Magyar Helikon, Budapest, 1970, p. 138.)

Ez a személyfelfogás lehetővé teszi Hobbes számára, hogy elválassza a reprezentatív szavak és tettek látható világát a lélekben zajló láthatatlan folyamatoktól, ez pedig azzal jár, hogy a látható és érzékelhető szavak és tettek, amelyek mindig egy meghatározott, fizikálisan létező emberi lényhez köthetők, egy olyan lelki folyamatot jeleníthetnek meg, amely több, önálló emberi lélek interakciójából születik. A természeti állapotában mindenki rendelkezik személyiséggel abban az értelemben, hogy szavai és tettei a szenvedélyei által diktált hatalomvágyat jelenítik meg. A politikai állapotban az emberi szenvedélyek széttöredeznek, és egy új egységben, amit *commonwealth*-nek neveztek, olvadnak össze. Azok, akiknek egybeforrt a lelkük ebben az új egységben, nem reprezentálják az új személyt: ez már a szuverén feladata. A *commonwealth* e személyének megalkotása Hobbes szerint „több az egyetértésnél és összhangnál”, ahogyan az a szerződés megfogalmazásából tűnhetne. Az egyes, egyedi személyek megszűnnek létezni, és ebből születik meg az egyetlen személy, a szuverén. „És így születik meg az a nagy Leviatán vagy, hogy tiszteletteljesebben fejezzem ki magamat, az a halandó isten, amelynek – a halhatatlan Isten fennhatósága alatt – békénket és oltalmunkat köszönhetjük.” Az egybegyűlteket beleegyeznek, hogy „akaratának és ítéletének mindegyikünk alárendeli a maga akaratát és ítéletét”. Az egyéni akaratok egyesítése „valódi egységet” hoz létre, mivel a halandó isten „akkora hatalommal és erővel rendelkezik, hogy a megfélemlítés eszközével élve mindenki akaratát a belső békére vagy a külső ellenséggel szembeni kölcsönös összetartásra irányíthatja.”²³⁰

Hobbes elmélete bámulatosan elegáns. Ha az emberi természet csupán a szenvedélyekből áll, és mindenestül hiányzik belőle a lélek rendező forrása, a pusztulástól való félelem valóban felülkerekedik minden egyéb szenvedélyen, és a rend elfogadására szorítja az embert. Ha a büszkeség nem hajt térdet Diké előtt vagy nem váltja meg az isteni kegyelem, egy olyan Leviatánnak kell megtörnie, aki „a gögösök királya”.²³¹ Ha az egyén lelke nem képes kapcsolódni a Logoszhoz, akkor nincs más hátra: a szuverén, aki minden lélekben rettegést kelt, lesz az „állam lényege”.²³² A „gögösök királyának” kell megtörnie azt az *amor sui*-t, amelytől az *amor Dei* nem volt képes megszabadítani az embert.²³³

²³⁰ Ibid., Xvii. fejezet, p. 112. (Magyar Helikon, Budapest, 1970, p. 148.)

²³¹ Ibid., Xxviii. fejezet, p. 209.

²³² Ibid., Xvii. fejezet, p. 112. (Magyar Helikon, Budapest, 1970, p. 149.)

²³³ Ibid., Xxviii. fejezet, p. 209.

A Firenzei Joachim által megalkotott szimbólumrendszer általánosságban véve uralta a modern politikai mozgalmak önértelmezési törekvéseit, Hobbes pedig egy ehhez mérhető jelentőségű szimbólumgyűjteménnyel gazdagította az emberiséget, amely a modern politika radikális immanentizmusát jelenítette meg.

Az első ilyen szimbólumot jobb híján az új pszichológiának nevezhetnénk, és a legkönnyebben úgy ragadhatjuk meg a lényegét, ha a gyökeréről szolgáló ágostoni pszichológiát vesszük szemügyre. Szent Agoston a lélek két fő akaratí vonásaként az *amor sui*-t és az *amor Dei*-t különböztette meg. Hobbes megszabadult az *amor Dei*-től, és egész pszichológiáját egyedül az *amor sui*-ra – vagy ahogy ő fogalmazott, az egyén önhittségére vagy büszkeségére – építette. Az *amor Dei*-nek az emberi lélekből történő kivonásával egy olyan folyamatba pillanthatunk bele, amely már a tizenkettedik században megkezdődött. Azzal, hogy a társadalomban megjelent az önálló egyén, egy olyan új típus jelent meg a világban, amely a közéleti sikerre való törekvésével csakhamar felhívta magára a figyelmet. Ami azt illeti, John of Salisbury a *Policraticus*-ban igencsak hasonló szavakkal írta le ezt a típust, mint ahogyan Hobbes tette.²³⁴ A késő középkor és a reformáció zavargásainak közepette ez a típus olyannyira elterjedté vált, hogy már ez tűnt „hétköznapi”-nak, és általános aggodalomra adott okot. Hobbes pszichológiájával egy időben született Pascal pszichológiája is – bár ő a keresztény hagyományt követte, és arról, aki csupán a szenvedélyeit követi, úgy vélte, hogy a *libido* valamely fajtajának esett áldozatául. Hobbes egy másik kortársa, La Rochefoucauld a „világi” ember jellemrajzával kezdte a maga pszichológiai elképzeléseinek kifejtését: ezt az embert csakis a saját *amour-propre*-ja (az ágostoni *amor sui*) motiválja. A nemzeti változatok – a francia *moralistes* és írók pszichológiája, az angol fájdalom-gyönyör kettősség pszichológiája, a német romantikusok tudatalattija és Nietzsche pszichológiája – talán meggyőzi az olvasót a jelenség szívósságáról. A „modern” ember modern

²³⁴ A saját állapotával tisztában nem lévő és az Isten iránti engedelmségéről nem tudó ember „olyan elképzelt és hiábavaló szabadságra tör, amiben félelem nélkül élhet és büntetlenül megteheti, amire csak kedve van, és mégis valamiképp Istennek kedves”. (*The Statesman's Book of John of Salisbury*, fordította és a bevezetést írta John Dickinson, New York, 1927, viii. 17.)

„És bár nem juthat mindenkinek fejedelmi vagy királyi hatalom, a zsarnokságtól mindazonáltal senki vagy csak nagyon kevés ember érintetlen. Azt mondják, zsarnok az, aki erőszakos uralommal nyomja el a népet; ám nem csupán egész nép, hanem bármilyen kevesek fölött, de mindenki uralkodik, amennyire csak teheti.” (John of Salisbury: *Policraticus*. Budapest, Atlantisz, 1999, vii. 17., p. 210.)

Sőt, még a verseny hobbesi metaforája is megtalálható John of Salisbury-nél: „És így mind részt vesznek a versenyben, és amikor a célt elérik, egyikük – aki gyorsabban haladt előre az ambíció versenyében – elnyeri a díjat, és legyőzi Pétert vagy Krisztus bármely követőjét.” (*The Statesman's Book of John of Salisbury*, fordította és a bevezetést írta John Dickinson, New York, 1927, vii. 19.)

empirikus pszichológiája – annak az embernek a lélekrajza, aki intellektuálisan és spirituálisan is zavart, ennek megfelelően pedig elsősorban a szenvedélyeire hallgat – is beilleszthető ebbe a sorba. Hasznunkra válhat, ha megkülönböztetjük egymástól az orientáció és a motiváció pszichológiáját: így megkülönböztethetjük egymástól az egészséges psziché tudományát a zavart elme pszichológiájától, amelyben a motivációk egyensúlyba hozásával kell rendet teremteni – az egészséges psziché a szó platóni értelmében a lélek transzcendentális irányultságán alapul. A „modern” pszichológia ebben az értelemben tökéletlen, mivel csak egy bizonyos pneumopatologikus embertípus kezelésével van elfoglalva.

A második szimbólum magát az embert érinti. Miután egyre gyakrabban találkozhattunk a zavart elme előbb ismertetett típusával, lassan ez számított a hétköznapiaknak, ennek megfelelően pedig a filozófiai antropológia ezt viselkedést úgy értelmezte, mint az „emberi természetet”. Az időnk nem engedi, hogy mélységében foglalkozzunk ezzel a problémával: meg kell elégednem az-
al, hogy fölhívjam a figyelmet a kortárs egzisztencialisták és a tizenhetedik századi első, a létezéssel foglalkozó filozófusok között fönnálló kapcsolatra. Az immanens lét elméletének kritikáját Platón már elvégezte a *Gorgiaszban*, így erről többet nem is kell mondanunk.

A harmadik – és utolsó – szimbólum speciálisan Hobbes-ra jellemző: ez a *Leviatán* figurája. Kevesen fogják föl manapság a jelentőségét, mivel az abszolutizmus zsargonjától elvakítva nem látják elég tisztán. A korábbiakból világossá válhat, hogy a *Leviatán* a rend azzal a rendezetlenséggel szemben, amelyet a gnosztikus aktivisták a *superbia* hatására akár a polgárháborúig is hajlandók elvinni. A *Leviatánt* nem azonosíthatjuk az abszolút monarchiával, és ezt Hobbes royalista kortársai is belátták: nem hiába nem bíztak Hobbesban. A szimbólumot azonban a maga szintjén a totalitarizmussal sem azonosíthatjuk a tökéletesség végső céljában. Hobbes szimbóluma inkább csak a totalitarizmus egy alkotóelemét vázolja föl, amely majd csak akkor kerül a képbe, amikor egy gnosztikus aktivistákból álló csoport az egzisztenciális reprezentáció egyeduralgódójává válik egy társadalomban. A győzedelmes gnosztikusok nem tudják megváltoztatni az emberi természetet, ahogyan a világi Paradicsomot sem képesek létrehozni: csupán arra törekszenek, hogy minden fennálló ellenállást leverjenek – elsősorban a rivális gnosztikus erők letörésén munkálkodnak. Amennyire a totalitárius birodalmakat ismerjük, a legfőbb célkitűzésük épp az, hogy megszabaduljanak a gnosztikus igazság körüli vitáktól – vagyis azoktól a vitáktól, amelyek épp azt a témát érintik, amiknek éppen ők a leginkább látványos képviselői. A nemzetiszocialisták a faji kérdéssel próbálták elfojtani a vitát, mielőst hatalomra kerültek, a szovjet kormányzat pedig be is rekesztette azt a marxizmussal. Azt a hobbes-i elvet, amely szerint a Szentírás csak azért érvényes, mert a kormány ezt így parancsolja, nyilvános hirdetését pedig csak a szuverén felügyelete mellett végezhetik, a szovjet kor-

mányzat már gyakorolja is azzal, hogy a kommunizmust a „párt álláspontjára” szűkíti le.

A párt álláspontja változhat, de az értelmezés változásai mögött mindig a kormányzat fog állni. Azok az értelmiségiek, akik a továbbiakban is vitatják a korán szavait, a kellő büntetésben fognak részesülni. Az a gnosztikus igazság, amelyet az eredeti gnosztikus gondolkodók hoztak létre, a közrend egy immanens fennállásában nyilvánul meg. A *Leviatán* a végzet szimbólumaként így végül a gnosztikus aktivisták ajtaján kopogtat majd, amikor álmodozásaikban úgy hiszik, hogy megtalálták a szabadságot.

6.

A *Leviatán* szimbólumát egy angol gondolkodó hozta létre: úgy vélte, hogy ez lesz a válasz a puritán fenyegetésre. A nagyobb európai politikai közösségek közül azonban éppen Anglia volt az, amely a leginkább ellenállt a gnosztikus totalitarizmusnak, és ugyanezt mondhatjuk el Amerikáról is, amelyet pedig épp ugyanazok a puritánok alapítottak, akiktől Hobbes tartott. A továbbiakban pár szó erejéig – zárásképpen – ezt a témát szeretném érinteni.

A magyarázatot a gnoszticizmus dinamikájában kell keresnünk. Emlékeztünk rá, hogy gyakran eszünkbe ötlöttek a modernitás növekedésének különféle jelei a fenti vizsgálódások során, s ezek a jelek rendre szemben álltak a mediterrán hagyománnyal; s arra is emlékeztünk, hogy a gnoszticizmus a fejlődése során egyre radikálisabb formákat öltött. A középkorban a Szentlélek elhagyta Istent az immanentizáció során, de meghagyta a transzcendenciáját; az eszkathón későbbi radikális immanentizációja során pedig olyan következményekhez vezetett, mint amilyenekkel Feuerbachnál vagy Marxnál találkozhatunk. A nyugati kultúra gnosztikus hanyatlása egy ezredéves folyamat, az a néhány fennálló politikai társulás pedig, amely még fennmaradt, attól függően viszonyul ehhez a lassú folyamathoz, hogy mikor ment végbe náluk a nemzeti forradalom. Ha a forradalomra korán került sor, minden bizonnyal a gnoszticizmusnak egy kevésbé szélsőséges ága van még uralmon, így a tradicionális erők ellenállása is hatékonyabbnak bizonyulhat. Ha a forradalom később következik be, akkor egy radikálisabb gnosztikus hatalom uralja az országot, a modernitás előretörésével a tradíció is túl sokat veszített az erejéből. Az angol forradalom a tizenhetedik században éppen akkor következett be, amikor a gnoszticizmus még nem esett át a szekularizáció folyamatán: láthatuk, hogy a baloldali puritánok örömmel láttatták magukat kereszténynek – igaz, egy különösen tiszta kerszténység-megközelítést alkalmaztak. Az 1690-es paktum megkötésével Anglia megőrizte az arisztokratikus parlamenti kormányzást és a keresztény *commonwealth* erkölcsait, amelyeket mára nemzeti intézményekként szentesítettek. Az amerikai forradalom, akármekkora hatással volt is rá a felvilágosodás, mégis az *ancien régime* keresztény intézményrendsze-

OT, 8

① Nemzeti köznevelési
Egyetem

re alatt fogant. A francia forradalomban a gnoszticizmus baloldali szárnya tört előre, ez pedig azzal az eredménnyel járt, hogy kettéhasította a társadalmat: az antiklerikálisok a forradalom törekvései alapján próbálják meghatározni magukat, a konzervatívok pedig a mai napig próbálják megőrizni a keresztény hagyományt. A német forradalomban nem voltak erős intézményi tradíciók, így pedig a történelem során első ízben kerülhetett előtérbe a gazdasági materializmus, a rasszista biológia, a romlott pszichológia, a szcientizmus és a technológiai kegyetlenség – vagyis a fék nélküli modernitás. A nyugati társadalom egésze tehát rétegzett civilizáció; amelyben az amerikai és angol demokrácia adja a legrégebbi réteget, amely a kulturális tradíció legszilárdabb rétegét képviseli, míg a német terület képviseli a legprogresszívebb modern réteget.

Ebben a helyzetben az utolsó reménysugarat az amerikai és angol demokráciák képviselik: alkotmányukban ezek adják vissza leginkább a lélek igazságát, és ezzel egy időben ezek a legjelentősebb egzisztenciális erők is – de minden erőnkre szükségünk lesz ahhoz, hogy ezt a mélyen izzó parazsat tűzzé élesszük, amely végre eloszlathatja a gnoszticizmus romlottságát, és a civilizáció új alapjait vetheti meg. Most azonban csak az egyensúlyban reménykedhetünk.



X 217544

Eric Voegelin a két világháború közti német-amerikai gondolkodás egyik legfontosabb alakja. Az Anschlussig Ausztriában élt, ahol olyan fontos osztrák szerzők kortársa volt, mint Wittgenstein, von Mises, von Hayek, Popper, Schütz és a Bécsi Kör, azonban terjedelmes életműve a mai napig nagyrészt ismeretlen a magyar közönség számára.

Az *Új politikatudomány* című könyve az egyik legtöbbet hivatkozott műve. Voegelin a modern politika és a modern politikatudomány – ami az ő korában elsősorban a pozitivizmust jelentette – kritikusa. Előbbi, a modern politika bírálata a *Politikai vallás* című, magyarul még nem hozzáférhető művének témája; míg az *Új politikatudomány* elsősorban a modern politikatudomány bírálatát célozza. Emiatt olyan szerzőkkel rokonítható a gondolkodása, mint Michael Oakeshott, Leo Strauss vagy Hannah Arendt, esetleg Molnár Tamás.

Modernitásbírálata, hasonlóképpen Molnár Tamáséhoz, X. Pius pápának Az *Úr nyáját legeltetve* kezdetű enciklikája szellemét követi, amely szerint a modernizmus „minden eretnecség gyűjteménye”. Voegelin szerint a modernizmus lényege a gnoszticizmusban, a tudás megváltó voltába vetett túlzott bizalomban ragadható meg.

